

الْجَبْرِ الْإِسْلَامِي

ألفه بالانجليزية: الدكتور زكي نجيب محمود

ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام

مراجعة وتقديم: الدكتور زكي نجيب محمود



الخبير الذي

ألفه بالإنجليزية : الدكتور زكي نجيب محمود
ترجمته : الدكتور إمام عبد الفتاح إمام
مراجعة وتقديم : الدكتور زكي نجيب محمود



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٧٣

كلمة تقديم

هى كلمة أردت بها أن أقدم الى القراء مترجم هذا الكتاب قبل الكتاب نفسه ، لأنه اذا كان الكتاب مشتملا على معرفة علمية قد يحسن تحصيلها، فعمل الأستاذ المترجم هنا منطوق على قيمة خلقية سامية تستحق الذكر والاشادة ، هى قيمة الوفاء - وفاء تلميذ لأستاذه .

أما الكتاب فى أصله الانجليزى فهو الرسالة التى حصلت بها - منذ ربع قرن - على اجازة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة لندن ؛ وأذكر أنى عند عودتى عندئذ الى مصر ، تفضل أستاذى المرحوم محمد شفيق غربال - وكان يومئذ وكيل الوزارة للتربية والتعليم - فأشار على الوزارة بطبعها على نفقتها ، وطبعت على نطاق غاية فى الضيق ، كاد أن يقتصر على بضع هدايا ترسل الى الجامعات .

ومضت السنون ، وغابت الرسالة عندى فى أخفى حنايا الإهمال والنسيان ، حتى انتهت على تلميذى وصديقى الأستاذ امام عبد الفتاح وهو يحمل الى مخطوطا به ترجمتها الى العربية ، راجيا أن أراجع الترجمة قبل نشرها .

لقد احسست خلال المراجعة بشعور عجيب ، كان بغير شك خبرة فريدة بالنسبة الى ، اذ احسست بمزيج يختلط فيه الشعور بانى اقرا نفسى واقرا سواى فى آن واحد ، لأننى لم أنفك أثناء القراءة موافقا ومخالفا ، ترى هل يكون الانسان انسانا أكمل لو ظل عشرات الأعوام ثابتا على فكرة بعينها ؟ أم أن الكمال مرهون بالصدق وحده ، سواء اقتضى هذا الصدق ثباتا على الفكرة او انقلابا عليها ؟ والحمد لله الذى انعم على بصفة الاخلاص لنفسى ، أقف عند الفكرة التى اومن بصدقها غير عابى بهجمة الناقدين .

قرأت كتابى من جديد ، ولكن فى صورة عربية ، بعد خمسة وعشرين عاما من تأليفه ، فوجدتنى ثابتا على مضمون الدعوة، وما مضمونها

الا حرية الانسان وقدرته على الخلق والابداع ، فما زلت حتى هذه اللحظة أومن ايماناً راسخاً بأن الانسان كائن مريد حر في اختيار ما يريد ؛ وأنه - دون سائر الكائنات - ليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية المحيطة به ، بل هو مبدع خلاق يأتي بالجديد الذي يضاف الى الوجود خلقاً جديداً ، يكون له فضله ، وعليه تبعته .

غير أنى - مع بقاء هذا الأساس مكيناً ثابتاً - قد اتخذت بازائه وسائل ليست هي الوسائل التي اتخذتها منذ ربع قرن ، حين أنشأت هذه الرسالة العلمية ؛ فقد رأيت عندئذ أن أعارض اتجاهين فكريين في تحليلهما للنفس الانسانية ، هما مذهب هيوم في المعرفة ، ومذهب السلوكيين في ميدان علم النفس ، على حين أنى اليوم أبدأ من هذين الأساسيين لأقيم فكرى ذاهباً معهما الى آخر ما يستطيعان أن يبلغا به في تحليل الانسان ، فأنا مع هيوم في وجوب أن ترد الأفكار العقلية الى مصادرها الحسية ، والا كانت أوهاما لا تفيد ، وأنا كذلك مع السلوكيين في رد السلوك كله الى أفعال منعكسة تظل تعتقد وتتركب بالارتباطات الشرطية على طريق النشأة والتربية طوال السنين ، على أنى مع الأخذ بهذين المذهبين في تحليل المعرفة والسلوك ، أعتقد أنهما لا يستنفذان الانسان كله ، بل تبقى من الانسان بقية ملغزة تستعصى على التحليل ، هي على وجه التحديد البقية التي يكون منها الانسان ، الفرد ، المتميز ، المريد ، الحر فيما يريد ، المبدع الخلاق .

فالنتيجة التي أصل اليها اليوم هي نفسها النتيجة التي وصلت اليها فيما مضى وان اختلفت خطوات البرهنة والتدليل .

وأحسب أن ما سوف يلفت نظر القارئ المتفحص هو هذا التباين الذي قد يبدو شديداً بين وجهين لرجل واحد : فهاهو ذا قد عرف عند طلبته وقرائه بشيء نظرى شكل خال من كل مضمون فكرى ، يسمى بالوضعية المنطقية ، تنادى بطرائق التحليل دون أن تضيف للناس فكرة ايجابية تحل لهم اشكالا ، لكننا نراه في هذا الكتاب يتكلم عن الانسان وكأنه قد جمع في بوتقة واحدة عدة فلسفات معاصرة : الظاهرائية ، والوجودية ، والتطورية البرجسونية ، فكيف يريدنا أن ندمج هذين الوجهين في رجل واحد ؟

ولست أرى هذا التباين كله بين الموقفين ، وكل الفرق - كما أراه - هو فرق بين منطق التحليل حين يكون مجرداً ، وهذا المنطق

التحليلي نفسه حين يدخل ميدان التطبيق ، فهذه الرسالة في حقيقة أمرها ان هي الا موضوع استخدمت في بحثه أدوات التحليل ، التي من شأنها أن تفتت الفكرة المجملة الى عناصرها البسيطة ، فتلقى ضوءا على محتواها ، حتى اذا ما عهدنا الى وضعها في السياق ، كانت أقدر على توصيلنا الى نتيجة أو نتائج .

وأترك الكتاب وما فيه لنقد الناقلين ، لأعود الى صديقي صاحب الترجمة فاشكر له هذا الجهد الذي عاناه ، واني لأعلم الناس به ، لأنني أعلم كم كان الأصل الانجليزي مركزا مكثفا ، وكم يصعب عند الترجمة أن تجمع بين أمانة النقل والمحافظة على الصورة الاصلية في تركيزها وتكثيفها ، فللأستاذ امام عبد الفتاح امام شكر مني على وفائه ، وشكر على جهد مجهود بذله ، وشكر ثالث على أن طلب الى مراجعة ترجمته ولم تكن في الحق بحاجة الى مراجعة ، لكنها فرصة سعيدة التقيت به فيها مرة أخرى في عالم الفكر ، كما التقينا كثيرا عدة مرات سبقت ، التقاء زميلين ، برغم ما قد يظنه الظانون ، بل ما قد يظنه هو نفسه ، من أن لقاءنا كان لقاء طالب بأستاذ ؛ وله مني الدعاء المخلص بالتوفيق والسداد .

زكي نجيب محمود

مقدمة

يكاد يجمع الباحثون على أن « حرية الإرادة » من أعقد الموضوعات التي درستها الفلسفة على الإطلاق ، وأكثرها إثارة للجدل ، منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر : من أفلاطون حتى سارتر .

فهو من بين الموضوعات القليلة التي اشتركت في دراستها علوم متعددة ، إذ يضرب بجذور عميقة : في الفلسفة ، واللاهوت ، والاجتماع والأخلاق ، وعلم النفس والاثروبولوجيا ، والقانون والبيولوجيا .. الخ . بل إن علماء الطبيعة أنفسهم دخلوا أطراف نزاع في هذه المشكلة أو ربما لا يكون ذلك غريبا في حد ذاته طالما أن الموضوع يتعلق بوجود الإنسان ذاته وهو لغز محير - لكن الغريب حقا أنه رغم تكاتف هذه العلوم جميعا في دراسة هذه المشكلة ، فإن الفشل في حلها كان عاما ، إذ لا يزال يحتدم الجدل حولها حتى الآن، ولا يزال لها مكانها المرموق في الفلسفة المعاصرة .

فهى من الناحية الفلسفية إحدى المشكلات الرئيسية في علم الأخلاق المعاصر ، ذلك لأن الأخلاق إنما تقوم على مبدئين أساسيين هما : الاستحسان والاستهجان ، (أو اللوم والثناء) ، وهما ينهاران مع غياب الحرية : فلو لم يكن فى استطاعتك أن تقول لشخص ما أنه ينبغي عليك أن تفعل الفعل « س » ، وأن تمتدحه إذا فعله ، وتلومه إذا لم يفعله ، فلن يكون ثمة حكم أخلاقى . وإذا لم يكن فى استطاعة هذا الشخص إلا أن يفعل الفعل « ص » فسوف يكون من اللغو

— يقينا — أن نقول انه كان ينبغي عليه أن يفعل الفعل « س » مثلما يكون من اللغو أن نقول عن الحجر الذي يسقط من حلق انه كان ينبغي عليه أن يسقط الى أعلى لا الى أسفل : وباختصار ما لم تكن لدى الانسان قدرة على الاختيار ، فسوف تغدو الأخلاق بلا معنى (١).

ومن هنا فانا نجد الفيلسوف الألماني المعاصر « نيكولاى هارتمان Nicolai Hartman على سبيل المثال يقيم مذهبه فى الأخلاق على مبدأ أساسى يقول : ان الفعل الخلقى القائم على الارادة الحرة هو وحده الذى له قيمة ، ويخصص « هارتمان » ثلث مؤلفه الفخم الموسوم باسم « علم الأخلاق .. Ethics لدراسة مشكلة حرية الارادة (٢) .

كما أن هذه المشكلة لا تزال حتى يومنا هذا تلعب دورا بارزا فى فلسفة الدين بل ان بعض المذاهب اللاهوتية ينظر الى حرية الارادة على أنها دليل قوى على وجود الله . فهامو ذا جانب « روحى » خالص لا يخضع للطبيعة ولا للتفسير العلمى ، أفلا يدل ذلك على أن الطبيعة ليست كلها « مادية » .. ؟ ومعنى ذلك أنهم يتخذون من هذه المشكلة « الملعزة » التى « استعصى حلها » برهاناً « على وجود قوة روحية عليا هى الله . وهم من ناحية أخرى يهتمون بدراسة هذه المشكلة لأن تعاليم الدين لا تقوم لها قائمة الا اذا كان الانسان حرا ، (رغم ما فى ذلك من مفارقة) ، أعنى الا اذا كان الانسان قادرا على عصيان هذه التعاليم وعلى أن يسلك ضدها ، بل ضد الله نفسه وضد رغباته ، بحيث يمكن بالتالى أن يكون مسئولا عن أفعاله . ومع أن علماء اللاهوت يعترفون صراحة أنها مشكلة عسيرة

(١) C.E.M. foat : Guide to the philosophy of Morals and Politics, p. 227.

Tomas Foldesi : «The Problem of Free Will» p. II.

(٢)

الحل حتى بالنسبة للدين نفسه ، فانهم يصرون مع ذلك على حذفها من نطاق العلم بحجة أنه ليس فى مقدوره حلها .

والمذاهب الوجودية من كيركجور حتى سارتر تتخذ من هذه المشكلة محورا لها فالقول بأن الوجود يسبق الماهية ، يعنى أن الوجود هو القدرة على خلق هذه الماهية . ويهتم التيار الذى يمثله سارتر اهتماما خاصا بهذه المشكلة اذ يرى سارتر أن الانسان ليس حرا فحسب لكنه الحرية ذاتها : فوجوده هو نفسه حرية ، وهو يقاس بمقدار ما يتمتع به من حرية : « لست السيد / ولست العبد » لكنى أنا الحرية التى أتمتع بها » .. هكذا يقول « أورست » بطل مسرحية « الذباب » ؟ فحياة الفرد وشخصيته تتوقف على القرارات التى يتخذها بمحض اختياره وكامل حريته .

كما أن هذه المشكلة لا تزال لها أهمية خاصة فى فلسفة التاريخ، اذ تقوم بعض المدارس فى فلسفة التاريخ على أساس أن حرية الارادة الفريدة التى لا يمكن تكرارها عند الفرد هى القوة المحركة للأحداث التاريخية أو من ثم فان جميع ظواهر التاريخ تمثل خلقا جديدا ، وليس التكرار الا عاملا ثانويا فحسب (١) .

من ذلك تتضح أهمية هذه المشكلات فى الفكر المعاصر ، كما يتضح أيضا أن حلها لن يفيد الفلسفة وحدها ، لكنه سوف يعطى دفعة قوية لكثير من العلوم . فلا شك أن حل مشكلة حرية الارادة سوف ينعكس أثره على فهم الحرية البشرية بصفة عامة ، طالما أنها تشمل بالاضافة الى الارادة الفردية مجموع العقل البشرى مأخوذا بمعناه الفردى والاجتماعى فى آن معا . واذا كانت مشكلة الحرية أكثر عمومية وشمولا من مشكلة حرية الارادة ، فان الأخيرة تمثل المركز والنواة

Ibid, P. 10 (١)

للأولى ، وإذا لم تقدم - من ناحية أخرى - اجابة شافية لمشكلة حرية الارادة ، فان التصور العام للحرية سوف يظل ناقصا مبتورا .



ولعل هذا هو السبب فى النزاع المحتدم بين أنصار حرية الارادة وخصومها منذ ظهور العلم فى القرن السابع عشر (١) . ذلك لأن اكتشاف القوانين العلمية قد أدى أولا الى التحكم فى سلوك الأشياء المادية ، ثم الى التحكم بعد ذلك فى سلوك أشياء تعلو على هذه الأرض ، كالنجوم والكواكب ، ونظر الى الكون فى عصر « نيوتن » على أنه آلة ضخمة أو ساعة دقيقة يسير كل شىء فيها وفقا لقانون صارم ، لكن الانسان مع ذلك ظل خارج نطاق السببية أو كانت الطبيعة البشرية لا تزال منعزلة عن الطبيعة بمعناها العام ، أعنى أنها كانت مستقلة عن الجبرية السائدة فى الطبيعة . (وهو ما عبرت عنه النظرية الثنائية عند ديكارت . حين وضعت حاجزا أساسيا بين الطبيعة الفزيائية والطبيعة البشرية) . ثم جاء داروين وكشف عن العملية المنتظمة الهائلة التى تتحكم فى أشكال الحياة ذاتها ، وهنا بدأ كأن الزحف المستمر للحتمية ولسيادة مبدأ السببية قد بلغ أقصى مداه ، وبدأ التساؤل عن امكان خضوع الأفعال البشرية نفسها للقوانين الطبيعية . وتولى علم البيولوجيا تدعيم المذهب الجبرى حين درس مشكلة الوراثة والبيئة وأثرهما على شخصية الانسان ، ولم يكن ثمة خلاف بين العلماء على أثر هذين العاملين لكن الخلاف تركز

(١) - لا يعنى ذلك أن دراسة المشكلة لم تبدأ الا مع ظهور العلم ، فمن المعروف أن فلاسفة الاغريق كانوا أول من درس هذه المشكلة منذ عرض لها : ديمقريطس ، وأفلاطون ، وارسطو// وأبيقور .. الخ كما أنها ازدهرت فى القرون الوسطى مسيحية واسلامية وان اصطبغت بصبغة دينية ظاهرة فتركز عند فلاسفة الاسلام فى العلاقة بين الفعل الانسانى والفعل الالهى ، وكانت عند فلاسفة المسيحية مشكلة التوفيق بين الارادة البشرية والنعمة الالهية . اما فى العصور الحديثة فقد اتخذت طابعا علميا نتيجة لتقدم العلم وتطوره ،

حول القدر الدقيق الذى ينبغى أن ينسب الى كل منهما ، ولا يزال هذا الخلاف قائما حتى اليوم .

غير أن الدراسة البيولوجية للانسان — شأنها شأن الدراسات العلمية الأخرى — كانت ولا تزال تؤيد المذهب الجبرى وتدعم التفسير الحتمى للسلوك البشرى ، ولا يعنى ذلك أن سلوك الانسان محدود سلفا بما ستزوده به « الجينيات » (المورثات) من خصائص، لكنه حتمى بمعنى أن ما سوف يكون عليه هو نتيجة مركب كوتته هذه الوراثة الأولى مع البيئة التى يتطور فيها .

وإذا كان علم البيولوجيا قد انحاز الى المذهب الجبرى ، فإن من الباحثين من اتجه الى علم النفس آملا أن يؤدي الى تسوية نهائية لهذه المشكلة بحيث تقنع أطراف النزاع جميعا . يقول « هنتر ميد » فى هذا المعنى : « ان أيا من جانبي النزاع الخاص بحرية الارادة لم يفلح فى قهر الجانب الآخر ، وما زالت هذه المشكلة أكثر أنباء الفلسفة اثارة للضجيج والمتاعب . ولكن هناك على الأقل احتمالا فى أن يؤدي تطور علم النفس الى تسوية نهائية لهذه المسألة القديمة العهد . ولو حدث ذلك لكان هذا يوما سعيدا لأمها الفلسفة، اذ أن هذا سيثبت مرة أخرى رأيها القائل انه ليس كل أفراد ذريتها حالات مستعصية مستحيل تقويمها . ولا جدال فى أن الفلسفة سوف يسعدها التخلص من هذه المشكلة . اذ لا توجد من المشكلات ما أثارت من المتاعب قدر ما أثارت هذه » (١) . لكن يبدو أن « ميد » كان متفائلا أكثر من اللازم ، فهذا واحد من علماء النفس فى بلادنا يصف موضوع الارادة وحده بأنه « من الموضوعات الحائرة التى فقدت أوراق اعتمادها فى نظر كثير من المدارس السيكلوجية فهو كالمنبوذ

(١) هنتر ميد : « الفلسفة : أنواعها ومشكلاتها » ترجمة الدكتور فؤاد زكريا

ص ٥٨ (دار نهضة مصر) القاهرة ١٩٦٩ .

السياسى الذى جرد من جنسيته فأخذ يجتاز البحار جيئة وذهابا بدون أن يوفق الى الدخول فى ميناء يستقر فيها . فقوم يرون أن موضوع الارادة من الموضوعات الميتافيزيقية العامة التى يجب أن تعالج بطريقة مذهبية على غرار مسألة الوجود والعدم والخير والشر - الخ ويرى قوم آخرون أن موضوع الارادة لا يتعدى النظر فى الحركات الارادية كما يفهمها العالم البيولوجى .. ويذهب بعضهم الى أن موضوع الارادة من اختصاص علم الاجتماع « (١) .

غير أن علم النفس فى دراسته لمشكلات السلوك البشرى بصفة عامة لم ينته الا الى تدعيم المذهب الجبرى ! فهو قد كشف فى تحليله لهذا السلوك عن أن الاختيار أو القرار يحدث دائما نتيجة لشروط معينة . فعندما تتوافر هذه الشروط يحدث اختيار وعندما تغيب لا يكون هناك اختيار ، كما أن مدرسة التحليل النفسى بصفة خاصة قد دعمت موقف أنصار الحتمية الذاتية self determinism حين فسرت قوانا الواعية : كالارادة والعقل والضمير - الخ بأنها محكومة تماما بقوى لا عقلية يرقد معظمها تحت عتبة الشعور ولا نعرف شيئا عن تكونها ولا نستطيع أن نحسب مقدار أثرها على الشعور . وهم يصورون المنابع الرئيسية لطبيعتنا ببحر من الغرائز والدوافع ليس له قرار يضطرب بعواصف الليبدو Libido وأمواج الرغبة - وعلى هذه الأمواج يتأرجح الشعور والوعى كما تتأرجح قطعة الفلين على سطح الماء !

وليست مدرسة التحليل النفسى هى وحدها التى تؤدى الى هذه النتيجة ، بل ان معظم مدارس علم النفس المعاصر تدعمها بطريقة أو بأخرى ، فالمدرسة السلوكية - مثلا - تحاول أن تدرس الانسان على

(١) الدكتور يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام ص ٣٢١ من الطبعة الثانية

١ دار المعارف بمصر عام ١٩٥٤) .

أنه آلة تعتمد فى سلوكها على المثير والاستجابة . والذهن اما أن يدرس دراسة موضوعية كما يدرس النبات وحركات الكواكب واما أن يحذف من مجال الدراسة . يقول « واطسن » : « ان عالم النفس السلوكى يضع الموجود البشرى أمامه ثم يقول : ما الذى يستطيع هذا الكائن أن يفعله .. ؟ متى يبدأ فى عمل هذه الأشياء ؟ وإذا لم يكن فى استطاعته أن يعمل هذه الأشياء بسبب طبيعته الأصلية فما الذى يمكن أن يتعلم أن يفعله » (١) . وهكذا يعالج المجهود البشرى كما تعالج « العينة » فى المعمل ، ويتساءل عالم النفس السلوكى كيف تسلك هذه « العينة » فى الموقف الفلانى .. ؟ ومتى تسلك بطريقة معينة ، وما الموقف الذى يجعلها تسلك على هذا النحو .. ؟

صفوة القول أن الدراسات العلمية — منذ ظهور العلم فى القرن السابع عشر حتى الآن — كانت تتجه الى تدعيم المذهب الجبرى ، لكن الغريب حقا أن هذه الجهود المضنية التى بذلها العلماء لم تفلح لا فى حل هذه المشكلة ولا فى اقناع الانسان بأن سلوكه حتى بالضرورة : « ومهما حاولنا أن نقنع الانسان بأنه أسير الفرديات الطبيعية فاننا لا يمكن أن ننجح تماما فى أن نقضى على ما لديه من شعور بالحرية » (٢) . فحرية الارادة يدل عليها شهادة الوجدان ويقنع بها الانسان أتم الاقتناع : « كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج فى ذلك الى دليل يهديه ، ولا معلم يرشده ، فكذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها ويقدرها بارادته • ثم يصدرها بقوة مافيه ، (٣) •• ولو لم يكن الأمر

(١) اقتبس « جود » فى كتابه السالف الذكر ، ص ٢٥١ .

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : « مشكلة الانسان » ص ٥٧ (مكتبة مصر) القاهرة

• ١٩٥٩

(٣) الدكتور عثمان أمين « رائد الفكر المصرى : الامام محمد عبده » ص ٩٣ (مكتبة

النهضة المصرية) القاهرة ١٩٥٥ •

كذلك أفكان اجماع الناس ينعقد على نسبة الأفعال الى أصحابها ؟ »
الوجدان يشهد والحس يشاهد أن الفرد يرفع يده بالسيف ويضرب
آخر فيقتله ، هو الذى ضربه . ويقول الرائي والمخبر ان فلانا قتل
فلانا أو ضربه ، أو اعتدى عليه : فنسبة الأفعال الى من صدرت عنه
من العباد مما لا يحتاج الى بحث ولا نظر (١) .

* * *

واذا كانت الدراسات العلمية قد أدت الى تدعيم المذهب الجبرى
بهذا الشكل القوى الذى وصل الى حد الشطط فى بعض الأحيان ،
فان حرية الارادة لم تعدم أنصارا يقفون بجانبها ويدافعون عنها
ويصلون فى هذا الدفاع الى حد الشطط أيضا !

فمذهب اللاجبرية الخالصة على الطرف المقابل يذهب الى أن
الفعل البشرى حر حرية مطلقة ، فهو بغير سبب وبلا مقدمات على
الاطلاق ! وبناء على رأى هذا المذهب فان الانسان يمكن أن يفعل
الفعل « أ » فى أية لحظة دون أن يكون هناك ارتباط على الاطلاق بين
الحاضر من ناحية أو بين الماضى والمستقبل من ناحية أخرى . والواقع
أن هذا المذهب ينتهى الى نتائج غريبة فهو يرى أن الفاعل حين يسلك
سلوكا معيناً فانه لا يكون مقيدا فى فعله هذا بأى شىء داخليا أو
خارجيا ، فهو لا يسلك سلوكه هذا لأنه يحقق أعلى رغبة من رغباته ،
ولا لأنه يجلب أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ،
ولا لأنه صادر عن سلطة الواجب الداخلية ، وهو ليس مقيدا فى فعله
بتركيبه الجسمى أو العقلى ، أو الوراثة أو البيئة التى نشأ فيها
انه باختصار شديد يفعل بلا سبب . فليست هناك مقدمات من أى
نوع تضطره أن يفعل ويستبعد البدائل الأخرى ، فهو لا يرتبط بغاية
تغريه بهذا السلوك ، ولا بمقدمات تضطره اليه ، ان فعله هو ببساطة

(١) نفس المرجع ، ص ٩٤ .

مجرد صدفة . ومثل هذه اللاجبرية الخالصة أو حرية اللامبالاة تعنى العشوائية التى هى سلب للعقل والقانون ، فكل شيء ممكن ولا شيء مستحيل ، ولا شيء مؤكد فى حياة الانسان فالرجل الفاضل قد ينقلب فجأة الى رجل سيء السلوك ، ومن ثم فكل محاولات المربي تصبح بغير جدوى !

ولا شيء يهدم المسؤولية الخلقية كما تهدمها حرية اللامبالاة هذه، لأن الفاعل حين يسلك سلوكا معيناً فإنه يفعل كما قلنا بلا سبب وبلا هدف ومن ثم فهو غير مسئول عنه . والسلوك الذى أسلكه فى لحظة معينة لا يرتبط على الإطلاق بما حدث لى فى الماضى ، اذ لو كانت هناك رابطة بين الماضى والحاضر لكان معنى ذلك أن العقل - جزئياً أو كلياً - يرتبط بمقدمات معينة . لكن القول بأننى فى كل لحظة شخص جديد تصدر عني أفعالى فى استقلال كامل عن ماضى فهو يؤدى الى هدم الهوية ، ويعفينى بالتالى من المسؤولية ، والهوية لا تعنى شيئاً سوى التشابه الذاتى . والشرط الأول لامكان أن أكون مذنبا أو غير مذنب أعنى أن أصبح موضوعاً لحكم أخلاقى هو هذا التشابه الذاتى : أن أكون أنا نفسى باستمرار شخصاً واحداً فى هوية ذاتية مع نفسى . وهذا الشرط هو ما ينكره مذهب اللاجبرية الخالصة .



لكن ألسنا بذلك نصل الى طريق مسدود .. ؟ اذا كان المذهب الذى ينادى بالحرية المطلقة ويرى أن العقل البشرى حر حرية كاملة ، متهافت الى هذا الحد ألا يعنى ذلك أننا نقسح المجال من جديد للمذهب الجبرى .. ؟ لكن المذهب الجبرى مرفوض هو الآخر : فكيف يمكن أن نخرج من هذا المأزق .. ؟ وهل يوجد مذهب ثالث . ؟

يبدو أن هذا الاشكال انما ينشأ عن مفارقة غريبة تؤمن بها

جميعا ، وهى أن هناك مجموعتين من المعتقدات المتنافرة - سواء
أكان هذا التنافر حقيقيا ، أم ظاهريا - تؤمن بهما معا ولا نرضى
التخلي عن أى منهما .

فنحن نعتقد من ناحية أننا نستطيع أحيانا أن نختار بين أن نسلك
على نحو معين أو أن نسلك عن هذا السلوك ، وأنا مسئولون فى
الحالتين ، وكذلك نعتقد أن تبعة تلك الجوانب من تاريخنا التى لم
تكن فى حدود اختيارنا يستحيل أن تقع على عاتقنا .

لكننا تؤمن من ناحية أخرى أن الطبيعة مطردة وأن كل ما يحدث
ناتج عن مجموعة من العلل والظروف ويمكن تفسيره بها . ونؤمن على
الأخص بأن أفعالنا انما تصدر عن طبيعتنا الموروثة بعد أن تقوم البيئة
بتعديلها ، لكن اذا كان كل ما يحدث يحدده سياقه الخاص ، فقد
يبدو اذن أن أفعالنا تتحدد بواسطة سياقها ، وأن اختياراتنا يحددها
سياقها أيضا ، وقد يبدو على الأخص أنه اذا كانت أفعالنا تنشأ عن
طبيعتنا الموروثة مع تعديل البيئة لها ، فلسنا بمسؤولين عن أفعالنا ،
كما أننا لسنا مسئولين عن طبيعتنا الموروثة وبيئتنا . وباختصار
شديد نحن نميل الى الاعتقاد بأن أفعالنا لا بد أن يكون لها سبب
أو لا بد أن تكون بغير سبب فى وقت واحد !

لكن هل يمكن أن يكون هناك مثل هذا التفسير للفعل ! الحر . ؟
هل يجوز لنا أن نقول انه من الممكن أن تكون للارادة سبب وأن
يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حرا ؟ انظر أولا الى المثال الآتى :
افرض أن هناك ساعة تدق آليا حين تكتمل دورتها ساعة كاملة
فتخبرنا بالوقت . اننا اذا ما افترضنا فى هذه الحالة أن حركات الساعة
ليست محددة تحديدا سببيا لكنها تسير بشكل عشوائى بحيث تكون
دقاتها مجرد صدفة ، فسوف يكون من اللغو - يقينا - أن نقول
عنها انها تخبرنا بالوقت . ان الشرط الأساسى الذى يمكننا من القول
بأنها تخبرنا بالوقت بحيث نطمئن الى ذلك هو أن تكون محددة

تحديدا سببيا . واذا كنا من ناحية أخرى سوف نقول ان الساعة هي نفسها التي تخبرنا بالوقت فلا بد أن يكون التحديد السببي لحركات الساعة آت من عوامل بداخلها ذاتها . أما اذا كانت هذه الحركات محددة بقوى خارجية وتتحكم فيها عوامل أخرى فانتا لن نستطيع أن نقول عنها انها « حرة » فى أداء وظيفتها (١) .

واذا عدنا الآن الى السؤال الذى سبق أن طرحناه : هل يمكن للفعل الحر أن يحدد تحديدا سببيا وأن يظل مع ذلك حرا .. ؟ قلنا ان هذا الموقف هو موقف « الجبر الذاتى » ، أو المذهب الثالث بين الجبرية الخالصة أو اللا جبرية الخالصة ، فسلوك الانسان كما يفسره هذا المذهب محدد تحديدا سببيا بقوى نابعة من طبيعته الخاصة ، قوى داخل الانسان نفسه أو هي الانسان نفسه ، وهنا لا تكون « الحرية » و « الجبرية » ضدان ، وانما تكون الحرية البشرية نوعا من التحديد الذاتى ، أو الجبر الداخلى ، وهذا مايسمى بالجبر الذاتى •

وبهذا المعنى وحده نستطيع أن نقول ان الانسان مسئول عن أفعاله الارادية . لأن الأفعال الارادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين الفاعل نفسه ، مادامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل ، وتحقق ذاته . وهى فى نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجا ضروريا لشيء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه ، فبمقدار ما يكون الفاعل مكثف بذاته فى تفسير الفعل الارادى فهو حر الى هذا الحد فى هذا الفعل ، وهو بانجازه له على هذا النحو انما يكون محدد بذاته أو مجبرا ذاتيا .

* * *

تلك هى — بايجاز شديد — النظرية التى يعرضها علينا هذا البحث

(١) J.H. Randall and Buchler, Philosophy : An Introduction p. 236 (Barnes and Noble, Inc., 1942).

محاولا أن يثبت أن كلا من المذهب الجبرى ، والمذهب اللاجبرى ، محق فيما يؤكد ، مخطيء ، فيما ينكره ، على نحو ما سنرى فى ثنايا الكتاب بالتفصيل .

غير أن أهمية هذا البحث لا تقف عند هذا الحد ، ذلك لأنه يكشف لنا جانبا هاما كان مجهولا ، من جوانب التطور الروحى عند واحد من المفكرين الممتازين فى بلادنا ، وكما قلت فى مكان آخر (١) : ان الذين يقرأون للدكتور زكى نجيب محمود ويتابعون انتاجه ، وهم كثيرون ، لا يعرفون منه الا جانبا واحدا من جوانب تطوره الفلسفى ، وهو الجانب النهائى الذى كرس فيه جهده لنشر الوضعية المنطقية والدفاع عنها بكل السبل : تشهد على ذلك محاضراته ، ومقالاته ، ومؤلفاته المتعددة ، فهو الداعية الى الوضعية المنطقية فى بلادنا ، والعدو الأول للميتافيزيقا ... غير أن هناك جانبا آخر من جوانب تطوره الروحى قد لا يعرفه الكثيرون أو هو تفكير زكى نجيب محمود الشاب أو « مذهب الأول » - اذا شئنا استخدام الاصطلاح الهجلى المشهور - كما تعبر عنه « مؤلفات الشباب » : على الصعيد الفلسفى ذلك البحث الذى تقدم به لنيل درجة الدكتوراه من جامعة لندن وعنوانه « الجبر الذاتى » ، وعلى الصعيد الأدبى ذلك التحليل الرائع الذى كتبه أستاذنا فى صدد الشباب « لعينية » ابن سينا وشرح فيه كيف هبطت « الورقاء » متدلة متمتعة من « المحل الأرفع » لتحل فى جسد الانسان (٢) . وتلك هى المرحلة الأولى التى مر بها أستاذنا قبل أن يصل الى « مذهب النهائى » - مرحلة الشباب ، بكل ما فى هذه

(١) انظر مقالنا : الجبر الذاتى : أو الوجه الميتافيزيقى للدكتور زكى نجيب محمود فى مجلة « الفكر المعاصر » - عدد ٥٢ - يونيو ١٩٦٩ .
(٢) وقد نشره بعد ذلك فى كتابه « قشور ولباب » ص ٢٥٦ وما بعدها (مكتبة الانجلو المصرية .

الكلمة من قوة وطموح وحيوية ، مرحلة الدفاع عن الميتافيزيقا (١) .
ونقد هيوم ، وتفنيد المدرسة السلوكية ، ومحاولة تعريف « الورقاء »
تعريفا ميتافيزيقيا خالصا بأنها « الاتباه » بشقيه الذاتى والموضوعى .

ولو تأملنا قليلا هذه المرحلة لاتضح لنا أن كراهية الدكتور زكى
نجيب محمود للميتافيزيقا - وهى التى تطبع بطابعها مذهبه النهائى
- ليست الا كراهية العاشق لمعبودته بعد أن يئس من طول الصد
والهجران ! فلقد حاول هذا المفكر الممتاز أن يصل الى أغوار
الميتافيزيقا فقام برحلة شاقة مضية رأى بعدها أن البئر لا تزال عميقة
مظلمة ، وأن القرار لا يزال جد بعيد ، فارتد عنها وهو يقول : ليس
ثمة قرار ، بل ليست البئر نفسها الا حديث « خرافة » ، ولن يكون
الكلام عنها الا همهمة بغير معنى ! .

ترى كيف وقع هذا الانقلاب .. ؟ وكيف عبرت السفينة بحر
الظلمات الميتافيزيقى الى بر الأمان فى الوضعية المنطقية .. ؟ أغلب الظن
أنه تم بتحول روحى عنيف والتحول الروحى - بصفة عامة - يعرفه
كل مفكر أصيل ، وهو على درجات متفاوتة فقد يكون بطيئا متدرجا
كما هى الحال عند فيلسوف مثل هيجل . وقد يكون عنيفا كما هى
الحال عند أوغسطين ، بل قد يعجب منه المفكر ويدهش له وكأنه
تم رغما عنه ! كما هى الحال - مثلا - عند أحد علماء الطبيعة
- متشنيكوف - الذى تحول الى عالم أمراض وكتب فى مذكراته
يصف هذا التحول بقوله : « انقلبت الى عالم أمراض ، وهو انقلاب
لا يعدله الا انقلاب زمار الى عالم فلك » ! التحولات الروحية

(١) لا شك أن نظرية « الجبر الذاتى » نظرية ميتافيزيقية فى صميمها ، ولا أستطيع
أن أوافق استاذنا فيما يذهب اليه من أنها مجرد تحليل لمشكلة الحرية ، يقول راندل
فى هذا المعنى « ان هذا الحل العام لمشكلة حرية الارادة الذى يوحد بين حرية الارادة وبين
الجبر الذاتى فى هوية واحدة .. هو الحل الكلاسيكى الذى يقول به المثاليون ويرفضه
الطبيعيون » . قارن كتابه « مدخل الى القلعة » ص ٢٧ .

معروفة اذن فى تاريخ الفكر ، وليس ثمة تناقض بين أن يكون للمفكر آراء معينة فى صدر شبابه ، وبين أن يعدل عنها حين يكتمل تفكيره وينضج ، لكن المرحلة الأولى تبقى مع ذلك أساسية فى فهمنا لتطوره الفكرى وتلك هى الحال نفسها مع أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود الذى بدأ حياته الفكرية ميتافيزيقيا بكل ماتحملة هذه الكلمة من معنى ، ثم انتهى الى عدااء كامل لكل المشكلات الميتافيزيقية ، والغريب أنه يشبه فى ذلك الغالية العظمى من فلاسفة هذا القرن الذين بدأوا هيكلين ، ثم انتهوا الى عدااء عنيف للفلسفة الهيكلية .

على أنك واجد بين المرحلتين خصائص مشتركة ففيهما معا ستجد الدكتور زكى نجيب محمود الذى يميل الى الدقة وتحديد معانى الألفاظ ويهتم اهتماما رئيسا بالدور الذى تلعبه اللغة والمشكلات التى تنتج عن غموضها ، كما أنك ستجد بذور الاتجاه نحو المنطق ، والميل الى وضع الفكرة فى رموز وصيغ منطقية خالصة ، كما ستجد حاسة الكشف عن المغالطات المنطقية . وستجد أخيرا العرض الواضح للأفكار وتسلسلها .

أود أخيرا أن أتوجه بخالص شكرى الى أستاذى الدكتور فؤاد زكريا الذى تقبل بصدر رحب أن ألبأ اليه بين الحين والآخر – أثناء ترجمة هذا الكتاب – كلما غمض على نص أو غابت عنى فكرة ولا يفوتنى كذلك أن أشكر للدكتور عزمى اسلام ملاحظاته القيمة التى أبدأها حول ترجمة المصطلحات المنطقية بصفة خاصة .

وانى لأرجو أن أكون بنقل هذا الكتاب الى اللغة العربية قد أدت واجبا نحو المكتبة الفلسفية العربية حين ضمت اليها فكرا عربيا أصيلا ، ظل أكثر من خمسة وعشرين عاما ، بعيدا عنها حبيس لغة أجنبية .

امام عبد الفتاح امام

مقدمة

شغلتنى مشكلة البحث فيما اذا كان الانسان حرا أو مجبرا منذ مطلع شبابى ، وقد تكون هذه هى الحال نفسها مع غيرى من الناس ، اذ يبدو أن المشكلة تفرض نفسها على الانسان حين يدرك أنه مسئول أخلاقيا ، ولم يتوقف عامة الناس — تماما كالفلاسفة — عن إثارة هذه المشكلة ومحاولة الوصول الى حل مقنع لها . ولهذا ظهرت آراء كثيرة حول هذا الموضوع حتى لقد أصبح اختياره موضوعا لدراسة جديدة يبدو عملا غير حكيم . فقد يعتبر مثل هذا الميدان الآن عقيما مجدبا قد يقال ان ثماره نفدت فى عصره . ولكن مادامت الكلمة الأخيرة فيه لم يقلها أحد بعد ، وطالما أن هذه المشكلة ما زالت تلح على العقل البشرى ، فان فشلنا فى الماضى فى الوصول الى حل لها يعتبر حافزا للقيام بمحاولة جديدة ، أكثر منه مبررا للاقلاع عن دراستها يائسين من حلها .

لقد ظهرت هذه المشكلة فى عدة صور متباينة خلال المراحل المختلفة التى مر بها التطور العقلى للانسان ، فكانت فى صورتها البدائية البسيطة مشكلة لاهوتية هى : كيف نوفق بين وجود اله قادر على كل شئ ، عالم بكل شئ . من ناحية ، وبين حرية الانسان المسئول أخلاقيا من ناحية أخرى .. وكانت فى المرحلة الثانية من النمو العقلى للانسان مشكلة ميتافيزيقية بصفة خاصة هى : كيف نوفق بين الحرية الأخلاقية ، وبين فكرة السببية وعمومية القانون وشموله .. وأصبحت فى العصور الحديثة — بعد أن سلم العلم بنظرية

التطور - أكثر دقة وأكثر عمقا ، أصبحت مشكلة الحياة نفسها :
فهل الحياة حصيلة لعدة عوامل من الممكن حسابها رياضيا ، والتنبؤ
بها بدقة ، أم أنها حدث جديد فى مجرى التطور .. وبمعنى آخر : اذا
ما حصرنا المشكلة فى نطاق أضيق - وهو نطاق الانسان الفرد انذى
يهمنا الآن - فان المشكلة تصبح على النحو التالى : هل سلوك
الانسان فى لحظة ما مثل « ل » ليس الا نتيجة ضرورية للظروف
الموجودة فى لحظة « ل ١ » ، ان هناك احتمالا آخر هو أن يكون
السلوك الحاضر - رغم اعتماده على الماضى - حدثا جديدا لا يمكن
حسابه ..؟

ان المراحل العقلية التى مر بها ذهنى أثناء كتابة هذا البحث لا تخلو
من مغزى ، فقد حاولت بادىء ذى بدء أن أدرس هذه المشكلة متجنباً
الأحكام المبسرة قدر استطاعتي : وغمرنى شعور قوى بتأييد وجهة
النظر التى تقول ان أفعال الانسان الارادية أفعال حتمية أو جبرية ،
واعتقدت أن الانسان كغيره من الكائنات فى هذا الكون ليس الا
حصيلة لعوامل معينة لو عرفها أحد الرياضيين من أتباع « لابلاس
Laplace » .. لأمكن له أن يتنبأ سلوكه فى دقة تامة . لكنى كلما
أعمنت التفكير فى هذا الموضوع ازداد ميلى الى الأخذ بوجهة النظر
المضادة . وأخيرا انتهيت الى نتيجة اقتنعت بها جدا وهى : أن الانسان
حر لا بمعنى حرية انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية ، لكنه
حر بحرية منظمة تنظيما سببيا ، فالفعل الارادى معلول وهو حر فى
آن معا ، وهذا ما أسميه « بالجبر الذاتى » ، فالفعل الحاضر لأى فرد
معلول لماضى هذا الفرد ، لكن الماضى نفسه من صنعه ، ولهذا فان
الماضى هو العامل الضرورى باستمراره ، لكنه ليس علة كافية للفعل الارادى
الذى يحدث فى الحاضر . وبمعنى آخر : الفعل فى اللحظة الحاضرة
عبارة عن ناتج محتمل - لا ضرورى - للماضى ، فالحاضر لا يمكن

التفكير فيه بدون الماضي ، لكن الماضي يمكن تصويره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة تصور الفعل الحاضر .

والواقع أننا لو عرفنا بعض المصطلحات تعريفا دقيقا لقضينا على كثير من المجادلات التي لا لزوم لها . وأنا حين أذهب الى أن الانسان حر فى أفعاله الارادية يجب على أولا وقبل كل شيء أن أحدد تحديدا دقيقا بقدر المستطاع ما أعنيه بكلمتى « حر » و « ارادة » . ومثل هذا التحديد ضرورى كذلك لمعنى كلمة « النفس » أو « الذات » اذا ما زعمنا أن الانسان مجبر ذاتيا أعنى مجبر عن طريق « نفسه » . ولقد ذكرت فى هذا البحث تفسيرى الخاص لكلمة « النفس » أو « الذات » ، وهو تفسير اذا ما قبله القارىء فان بقية البحث ستكون نتيجة مترتبة عليه . اذ لو صح وكان معنى « النفس » هو : الفرد فى حالة انتباه الى شيء ما ، فان الوقائع السيكولوجية سوف ترد فى هذه الحالة الى اختلافات فى موضوع الانتباه والى تنوع مثل هذا الموضوع . وسوف تكون الارادة بناء على ذلك حالة خاصة من الانتباه أو مثلا جزئيا للانتباه يتميز موضوعه بسمات خاصة . ثم يبقى علينا بعد ذلك أن نوضح كيف أن الانسان فى حالة الانتباه يكون ايجابيا فعلا أعنى أنه يكون مبتدئا لا منتهايا ، وبهذا تكون وجهة النظر كلها قد اكتملت .

اننى كلما تذكرت التغير الهائل الذى طرأ على ذهنى أثناء كتابة هذا البحث لا يسعنى الا أن أشعر بعميق الأثر للأستاذ « هـ . فـ . هاليت H.F. Hallett » بكلية الملك بجامعة لندن ، فأنا مدين له بدين لا يقدر أشعر به كلما حاولت تقدير مساعداته القيمة وارشاداته السديدة . وانى لأعلم علم اليقين مقدار التحول الذى طرأ على اتجاهى العقلى ، ذلك لأن أثره على قد جاوز النطاق الضيق لهذا البحث فأدى الى تحول فى طريقة تفكيرى أيا ما كان موضوع هذا التفكير .

ولو أن القارئ وجد في هذا الكتاب قدرا من الدقة في استخدام الكلمات ، أو درجة من التحليل الذي يجعل الأفكار التي نحللها تبدو واضحة - فإن ذلك كله يرجع الى شروحه الهادئة وهي شروح لو كان في استطاعتي أن أسير على هديها بدقة أكثر مما فعلت لجاء بحثي من هذه الزاوية - يقينا - خيرا مما هو الآن .

ز . ن . م

الفصل الأول

النفس

الفصل الأول

« النفس »

- (١) - تعريف النفس ضرورى للنظرية التى تقول ان الانسان مجبر ذاتيا أو مجبر عن طريق نفسه . (٢) - يمكن أن تنقسم النظريات الممكنة عن النفس الى مجموعتين رئيسيتين: نظريات « مركزية » ونظريات « لا مركزية » - « هيوم » و « واطسن » كممثلين للنظريات الأخيرة . (٣) - نظرية هيوم التى تقول ان النفس حزمة من الادراكات الحسية . (٤-١٣) - نقد نظرية هيوم . (٤) - هيوم يستخدم فكرة العقل ومع ذلك ينكر وجوده . (٥) - نظرية هيوم لا تفسر ادراك الأشياء التى رتبت فى نظام معين (٦) - وهى أيضا لا تفسر الحكم . (٧) - وهى تفشل فى تفسير كيفية ادراك احساسين يوجدان معا حين يعرف الشخص المدرك أنهما اثنان . (٨) - نحن لا ننتبه الى جميع الانطباعات التى تطبع حواسنا . (٩) - الانطباع وحده لا يستطيع أن يشير الى واقع يجاوزه . (١٠) - نظرية هيوم ليست مقنعة حين تقول ان الفكرة الكلية هى فكرة جزئية تمثل أفكار أخرى . (١١) - هذه النظرية تجعل الاستدلال مستحيلا . (١٢) - لن يكون هناك هوية . (١٣) - منهج الاستبطان ليس هو المنهج الصحيح لاكتشاف وجود النفس - المنهج الصحيح لهذا الغرض هو المنهج الجليل . (١٤) - النظرية السلوكية . (١٥-١٧) - نقد السلوكيين . (١٥) - التفرقة بين السبب الداخلى والسبب الخارجى . (١٦) - صيغة (م - س) لا تكفى . الصيغة تتحول الى (م - ك - س) . ولكنها لا تزال غير مقنعة . يجب أن

تتحول الى (ك . م . س) . (١٧) - منهج الملاحظة الخارجية لا يصلح لاكتشاف النفس . (١٨) - النظريات المركزية تنقسم قسمين : (أ) - النظريات التي ترى أن المركز عبارة عن نفس تقوم بعملية التوحيد . (ب) - والنظريات التي ترى أن المركز جانب معين من محتويات خبرة الفرد نفسها . (١٩) - وجهة النظر الأخيرة . (٢٠ - ٢١) نقد هذه الوجهة من النظر : (٢٠) - لا يمكن أن نرسم خطا فاصلا بين ذلك الجانب من الخبرة الذي تعتبره هذه النظرية مركزا أو محورا وبين الجوانب الأخرى التي تعتبرها هامشا لهذا المحور . (٢١) - هذه الوجهة من النظر لا تستطيع أن تفسر تكوين التصورات أو اصدار الأحكام ، أو القيام بالاستدلال . (٢٢) - النظرية التي ترى أن المركز نفس موحدة تعود بدورها فتقسم قسمين : (أ) - النظرية التي تقول ان النفس موجود بسيط مستقل عن الجسم . (ب) - النظرية التي تقول ان النفس هي مبدأ الوحدة . (٢٣) - عرض النظرية القائلة بأن النفس كائن بسيط ونقدها . (٢٤) النفس هي مبدأ موحد ، انها الفعل المتضمن في الانتباه . لا يمكن تصور الانتباه بغير موضوع ، النفس هي ثنائية الانتباه والموضوع الذي ننتبه اليه . (٢٥) - الوضع الصحيح للجسم في حالة الانتباه هو جزء من عملية الانتباه ، لكن لا هو سبب الانتباه ولا نتيجته . (٢٦) - ليس الانتباه ملكة يمكن أحيانا أن تتعطل ، الانتباه مستمر حتى أثناء النوم . (٢٧) - الانتباه بوصفه فعلا فهو واحد باستمرار ، أما التغير فهو يطرأ على موضوع الانتباه وحده . (٢٨) - جميع الوقائع السيكلولوجية يمكن ردها الى مقولة واحدة بعينها هي مقولة الفعل مع تنوع في موضوعات هذا الفعل . (٢٩) - لا يوجد شيء اسمه « اللاانتباه » . (٣٠) - تصنيف الانتباه الى انتباه ارادى وانتباه لا ارادى تصنيف خاطئ . فهو يفترض أسبقية الارادة

على الانتباه ، لكن العكس هو الصحيح . (٣١) - نفع الكائن
الحى هو الذى يحدد اتجاه الانتباه . يجب أن يفهم هذا النفع
بمعناه الضيق والواسع معا . (٣٢) - نحن الذين نصنع
اطراد الطبيعة نتيجة لما ينتقيه الانتباه . (٣٣) - النشاط
المتضمن فى عملية الانتباه هو الذى يوحد بين الاحساسات
المتعددة فى ادراك واحد ، ومن هنا تأتى وحدة الذات ، ووحدة
الموضوع على السواء . (٣٤) - لحظة الانتباه هى الحاضر . وهى
تتألف من « ما قبل وما بعد » لكنها لا تتألف من الماضى
والمستقبل . (٣٥) - التفرقة بين الانتباه المستمر المتصل
وأفعال الانتباه . (٣٦) - الفرد ككل هو الذى ينتبه .
(٣٧) - لا يمكن أن نرسم خطا فاصلا بين الانتباه وموضوعه .
العلاقة بينهما تشبه العلاقة بين العمل فى حالة الأداء
the doing والعمل وقد انتهى The dead (٣٨) - تصور
الجسم المنتبه يحل مشكلة العلاقة بين العقل والجسم .
(٣٩) - الانتقاء شرط ضرورى للغرضية ، والغرضية هى
الخاصية المميزة للنفس أو الذاتية . . . Selfhood
(٤٠) - الخصائص العامة التى تميز الانسان بوصفه موجودا
عاقلا يفسرها الانتباه كلها . (٤١) - العمليات النوعية الخاصة
مثل التجريد ، والحكم ، والاستدلال ، تعتمد أساسا على
الانتباه . (٤٢) - الانتباه يفسر وحدة الذات واستمرارها .

* * *

(١) - يبدو أنه من الضرورى فى بحث يذهب فيه صاحبه الى
أن الانسان مجبر ذاتيا أعنى مجبرا عن طريق «نفسه» - أن يفسر لنا
طبيعة « النفس » بأوضح طريقة ممكنة . ويبدو أن صعوبة مثل هذه
المحاولة سوف تظل قائمة طالما أن « الاجابة النهائية أو الكاملة »
لتساؤلنا عن المعنى الدقيق الذى ينبغى أن تفهم به النفس: «لن نستطيع
بلوغها الى أن يأتى ذلك اليوم الذى تحل فيه جميع المشكلات
النظرية » (١) . غير أن القول بأنى مجبر ذاتيا أو مجبر عن طريق

(١) جون لايرد . J. Laird : « مشكلات الذات » من التصدير .

«نفس» لن يكون له قيمة كبيرة ما لم يكن لدى فكرة واضحة
— كبرت أو صغرت — عن حقيقة هذه النفس . وإذا كانت الكلمة
الأخيرة فى هذا الموضوع لم يقلها أحد بعد ، فلا بد لى — مع ذلك
— أن أقول ما أفهمه من لفظ جعلت منه أساسا للبحث كله . وسوف
يلاحظ القارئ أننى أستخدم خلال الصفحات القادمة كلمات :
«النفس» أو «الذات» و «العقل» و «الخبرة» بمعنى واحد .

(٢) — يمكن أن نقسم النظريات الممكنة عن النفس الى مجموعتين
رئيسيتين نطلق عليهما على التوالى — فيما يرى برود Broad
اسم « النظريات المركزية » و « النظريات اللامركزية » . يقول برود :
« أعنى بالنظرية المركزية تلك النظرية التى تنسب وحدة الذهن Mind
الى موجود جزئى معين — هو المركز — يرتبط بعلاقة لاتماثلية مشتركة
مع جميع الحوادث الذهنية mental events (١) التى يمكن أن يقال
عنها انها حالات لذهن معين ، ولا يرتبط بمثل هذه العلاقة . مع أية
حوادث ذهنية لا يمكن أن يقال عنها انها حالات لهذا الذهن . وأعنى
بالنظرية اللامركزية تلك النظرية التى تنكر وجود أى مركز معين من
هذا القبيل ، وتنسب وحدة الذهن الى أن أحداثا ذهنية معينة ترتبط
فيما بينها ارتباطا مباشرا بطرق خاصة ومتميزة ، وأن هناك أحداثا
ذهنية أخرى لا ترتبط بالأحداث السابقة بتلك الطرق الخاصة التى
ارتبطت بها الأحداث السابقة بعضها ببعض (٢) .

(١) الحوادث الذهنية mental events أكثر عمومية وشعولا من الحوادث العقلية
Intellectual التى تعنى العمليات العقلية العليا كالتصور والحكم والاستدلال . الخ
اذ أن الحياة الذهنية تشمل جميع العوامل الشعورية التى تؤثر فى توجيه السلوك .
اما الحياة النفسية . . psychuc فهى أعم من الاثنين معا (الذهنية والعقلية) اذ أنها
تشمل جميع العوامل التى تكشف عنها الدراسة العلمية ومنها العوامل غير المشعور بها
عادة — راجع الدكتور — يوسف مراد « مبادئ علم النفس العام » الطبعة الثانية ص ٤٢ .
(المترجم) .

(٢) شى . د. برود C.D. Brood : « العقل ومكانه فى الطبيعة » ص ٥٥٨ من الطبعة

ويبدو أنه من المناسب أن ننتهي أولاً من مناقشة النظرية التي ترى أن من الممكن تفسير وحدة النفس أو الذات دون افتراض مركز موحد ، ويمكن أن نأخذ « هيوم » و « واطسن » كمثليين نموذجيين لصورتين مختلفتين للنظرية «اللامركزية» ، استخدام الأول الاستبطان (أو التأمل الباطني) منهجاً للبحث ، بينما استخدم الثاني منهج الملاحظة الخارجية للسلوك .

(٣) - يرى هيوم أن : « ادراكات العقل البشرى بأسرها تنحل من تلقاء نفسها الى نوعين متميز أحدهما من الآخر وهما : «الانطباعات» و « الأفكار » وينحصر الفرق بين هذين النوعين في درجات القوة والحيوية اللتين تطبعان بهما العقل ويلتزمان بهما الطريق الى فكرنا وشعورنا : فأما الادراكات التي ترد إلينا بأبلغ القوة والعنف فلنا أن نسميها « بالانطباعات » : وانى لأجمع تحت هذا الاسم كل احساساتنا وعواطفنا ، وانفعالاتنا عندما تظهر للمرة الأولى في النفس . وأما لفظة « الأفكار » فأعني بها ما يكون في التفكير والتدليل العقلي من صور خافتة لتلك الاحساسات والعواطف والانفعالات « (١) . والانطباعات والأفكار «تشابهان» في كل شيء آخر ، ما عدا درجة القوة «والحيوية» (٢) فالأفكار هي انعكاس للانطباعات ، والقاعدة التي تنطبق بغير استثناء هي أن « كل فكرة بسيطة لها انطباع بسيط يشبهها : وكل انطباع بسيط له فكرة تقابله » (٣) . وينتهي هيوم من هذا الربط المستمر بين الادراكات المتشابهة الى القول بأن هناك صلة قوية جداً بين الانطباعات والأفكار ، وأن وجود أحدهما له أثر قوى على وجود الآخر . ومثل هذا الترابط المستمر . لا يمكن أبداً

(١) ديفيد هيوم : «رسالة في الطبيعة البشرية» طبعة سلبى ييج ص ١ .

(٢) نفس المرجع ص ٢ .

(٣) نفس المرجع ص ٣ .

أن ينشأ بمحض الصدفة ، لكنه يبرهن بوضوح على اعتماد الانطباعات على الأفكار ، وعلى اعتماد الأفكار على الانطباعات . وإذا أردت أن أعرف فى أى جانب يقع هذا الانطباع ، فما على الا أن أتدبر النظام الذى تظهر فيه الانطباعات لأول مرة : وسوف أجد بالخبرة المستمرة، أن الانطباعات البسيطة يكون لها باستمرار الأسبقية على أفكارنا المقابلة لها ، لكنها لا تظهر مطلقا فى نظام مضاد .. والاتصال الدائم بين ادراكاتنا المتشابهة برهان مقنع على أن الواحد منهما علة للآخر ، وأسبقية الانطباعات دليل مقنع أيضا على أن انطباعاتنا علة لأفكارنا لا على أن أفكارنا هى سبب انطباعاتنا (١) .

ومعيار صواب فكرة من الأقطار هو - تبعا لنظرية هيوم - إمكان تعقبها الى الانطباع أو الانطباعات التى نشأت منها - ويقول هيوم تطبيقا لهذا المقياس على فكرة النفس الموحدة ، انه لا وجود لمثل هذه الفكرة : « والا فمن أى انطباع حسى أمكن لهذه الفكرة أن تجيء ذلك لأنه لو كانت فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين للزم أن يظل ذلك الانطباع على حاله دائما لا يتغير ابان فترة حياتنا كلها ، لأن المفروض فى النفس أن يكون وجودها قائما على هذا النحو ، ولكن ليس هناك انطباع واحد متصف بالدوام وعدم التغير، فالألم واللذة ، الحزن والسرور ، والعواطف والاحساسات كلها يتبع بعضها بعضا ، ويستحيل عليها أبدا أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة ، واذن فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحد هذه الانطباعات أو من غيرها ، وبالتالي فليس هناك فكرة كهذه » (٢) .

وهكذا نجد أن منهج الاستيطان الذى استخدمه هيوم لم

(١) نفس المرجع السابق ص ٤ - ٥ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

يساعده فى الكشف عن النفس الموحدة التى ترد اليها الادراكات
الجزئية المختلفة : « .. انتى اذا ما أوغلت داخلا الى صميم ما أسميه
« نفس » وجدتنى دائما أعثر على هذا الادراك الجزئى أو ذاك ، ..
لكننى لا أستطيع أبدا أن أمسك بـ « نفسى » فى أى وقت بغير ادراك
ما ، كما أنى لا أستطيع أبدا أن أرى شيئا على الاطلاق فيما عدا ذلك
الادراك .. » (١)

وهكذا انحلت النفس التى استبطنها هيوم الى مجموعة من
الانطباعات والأفكار التى يرتبط بعضها ببعض بطريقة خاصة، ويستدعى
بعضها بعضا وفقا لقوانين معينة . وما العقل « الا حزمة أو مجموعة
من الادراكات يعقب بعضها بعضا فى سرعة هائلة لا يمكن تصورها، وهى
فى حركة وتدفق لا ينقطعان .. فالعقل أشبه ما يكون بالمرح تتعاقب
عليه الادراكات المختلفة الكثيرة تعاقبا سريعا واحدا فى اثر واحد،
وهى لا تفتأ فى مرها هذا السريع يختلط بعضها ببعض لتتكون منها
تركيبات لانهاية لاختلافها ولا حد لصنوفها وأوضاعها ، حتى لنستطيع
أن نجزم بأن « النفس » لا تكون نفسا واحدة بسيطة مدى لحظة واحدة
من زمن ، كلا ولا هى تؤلف « هوية » واحدة تجمع العناصر
المختلفة .. على أن تشيها العقل بالمرح لا ينبغى أن يضلنا ، اذ ليس
العقل الا الادراكات المتوالية ، دون أن يكون لهذه الادراكات مكان
معين لظهورها » (٢) .

(٤) - يمكن أن تثار ضد هذه النظرية اعتراضات كثيرة ، فهى
لا يمكن أن تكون مقنعة فلقد أباح هيوم لنفسه أن يستخدم فكرة
العقل بوصفه كائنا له وجود مستقل رغم أنه ينكر عليه هذه الصفة.
فهو يقول ان الانطباعات والأفكار : « يطبعان العقل » ويلتزمان

(١) نفس المرجع ص ٢٥٢ .

(٢) نفس المرجع السابق ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

الطريق الى فكرنا أو شعورنا » . وهو كذلك يتحدث عن الانطباعات كما تظهر « فى النفس » . حقا ان فكرة العقل بوصفه صفحة بيضاء Tabula rase قد تكون مسئولة عن الفصل بين الذات ومحتواها النفس وهو انفصال قد يؤدي الى تجاهل الذات تماما وادراك الحالات الذهنية بوصفها الجانب الوحيد المقبول . لكن الصفحة البيضاء نفسها لايمكن أن تكون أكثر من تجريد ، اذ فى اللحظة التى تبدأ فيها الحياة الشعورية الواعية فان هذه الصفحة لايمكن أن تظل بعد ذلك بيضاء ومن هنا كان الاحساس مستحيلا بدون الذات الواعية ، لكن العكس صحيح أيضا ، أعنى أن الذات الواعية بدون الخبرة لا وجود لها ، والحق أن استخدام كلمة « الصفحة » ذاتها لوصف العقل هو استخدام مضلل ، حتى ولو سلمنا بأن هذه « الصفحة » لا يمكن أن تكون « بيضاء » على الاطلاق . وسوف تفهم العقل فى هذا البحث - كما سنوضح بعد قليل - . على أنه الفرد منتبها الى شىء ما ، أعنى أنه الكائن الحى كما يعمل بطريقة معينة .

(هـ) - لايمكن أن تكون الانطباعات والأفكار هى كل ما هنالك فافرض مثلا أننى تلقيت انطبعا عن عدد من الحصى مرتبة بنظام معين، فكيف يكون فى استطاعتى أن أدرك ترتيبها فى هذا النظام لو كان الانطباع (مضافا اليه انعكاسه الفكرى) هما كل ما عندى ..؟ ان فكرة الترتيب فى نظام معين ليست - يقينا - جزءا من الاحساس بما هو كذلك . وقد يعترض معترض فيقول : ان المعطى الحسى نفسه له شىء من النظام الداخلى ، وهذا صحيح ، لكن القول بأن هذا المعطى الحسى المعين له لون من النظام الداخلى شىء ، وادراك هذا النظام بما هو كذلك شىء آخر مختلف عنه أتم الاختلاف . ويكفى للبرهنة على ذلك أن نقول : انه ليس من الضرورى لكل شخص خبر هذا المعطى الحسى أن يدرك مثل هذا النظام ، لأن ادراك ترتيب حبات

الحصى فى نظام معين يحتاج الى مقارنة أماكن هذه الحبات بعضها ببعض ، وعملية المقارنة هذه تحتاج الى شىء آخر فوق الأشياء التى نقارن بينها أو أعلى منها . والواقع أننا حين نقول ان حبات الحصى مرتبة على شكل مثلث ، فأننا فى هذه الحالة لانكون « تصورا » وإنما نصدر حكما ، واصدار الحكم فعل يحتاج بالضرورة الى فاعل •

(٦) - فى استطاعتنا أن نتصور الانطباعات والأفكار وعى تتشكل فى قضايا ، لكن من الصعب أن نتصور كيف يمكن اصدار حكم على هذه القضايا بدون فعلى الاثبات والنفى . ومثل هذه الأفعال - كما أشرنا الآن توا - تفترض بالضرورة وجود فاعل . وبأى معنى شئت أن تفهم به الحكم فأنت مضطر لاقتراض وجود شخص هو الذى أصدر مثل هذا الحكم بحيث يقبل - أو يرفض ، أو يعلق - الحكم على القضية المطروحة أمامه . صحيح أن هيوم كان حذرا فاحتاط لنفسه من مثل هذا النقد فذهب الى أن الحكم نوع من الإدراك (١) . فالحكم الإيجابى عنده : « ليس الا تصورا قويا سريعا لفكرة ما ، كما لو كنت تقترب الى حد ما من انطباع مباشر » (٢) . لكن الحكم لايمكن أن يكون مجرد القوة والحيوية لفكرة ما أو لعدة أفكار . لأن مثل هذه الأفكار ليست الا أحداثا نفسية ، أعنى مجرد مضمون فكرى ، فى حين أن الحكم : « فعل يشير مضمونه الفكرى واقع يقع وراء هذا الفعل (٣) . ولو كان كل عبارة عن فكرة - ما عندنا عبارة عن فكرة - بالغا ما بلغت حيويتها - فأننا لن نستطيع أن ننفى أو أن نثبت شيئا (٤) . وإذا كان الحكم مستحيلا بغير فاعل يجاوز المضمون الفكرى فسوف تصبح المعرفة بدورها

(١) ديفيد هيوم : « رسالة فى الطبيعة البشرية » ، ص ٤٥٦ •

(٢) نفس المرجع : حاشية ص ٩٧ •

(٣) ف. ه. برادلى : « أصول المنطق » ، ص ١٨ من الطبعة الأولى •

(٤) نفس المرجع ص ١٥ •

مستحيلة ، ذلك لأن القضايا وحدها لا تكون معرفة ، لكنها تصبح معرفة حين نثبتها أو ننفىها ، أو بمعنى آخر حين تصدر عليها أحكاما (١).

(٧) - فضلا عن ذلك فلو كنا لا نملك سوى الانطباعات والأفكار وحدها ، فمن أين نعرف أن هناك احساسين مختلفين يوجدان معا اذا ما صادفتنا مثل هذه الحالة .. ؟ افرض - مثلا - أنني أنظر الى احدى الصور وأستمع الى أنغام الموسيقى فى آن معا ، فلو أنني كنت على وعى بأنهما احساسان مختلفان ، فان هذا الوعى نفسه دليل على وجود شيء آخر غير الاحساسين هو الذى مكننى من أن أعرف أنهما احساسان اثنان وليس احساسا واحدا .

(٨) - من الواضح أننا لانتبه الى جميع الانطباعات التى تطبع الحواس فى لحظة معينة ، لأن انتباهنا ينتقى منها انطبعا معينة . - فأنا - مثلا - لم أكن أدرك الانطباع الحسى لما أرتديه من ثياب الى أن وجهت انتباهى اليه الآن فقط ، مع أن هذا الانطباع كان موجودا طوال الوقت ، لكنى لكى أعيه كنت فى حاجة الى توجيه انتباهى اليه . ومنذ دخلت قاعة المكتبة واتخذت فيها مجلسى وساعتها لاتقطع عن الدق الرتيب الخافت المتتالى بشكل منتظم ومطرّد . لكنى لم أكن أسمع هذه الدقات الخافتة لأننى لم أكن قد انتهيت اليها ، على الرغم من أن الموجات الصوتية التى تحدثها هذه الدقات لم تنفك عن طرق طبلة أذنى . والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : من ذا الذى يختار هذا المعطى الحسى أو ذاك - دون بقية المعطيات - ليكون موضوعا للانتباه .. ؟ لايمكن أن تكون الاحساسات بما هى كذلك هى التى

(١) المقصود بالقضايا هنا الافكار المعروضة للحكم فلو قلت قضية مثل « الأرض تدور » فانها لا تكون معرفة أعنى جزءا من علم الجغرافيا الا بعد الحكم عليها أى بعد أن تقول ان هذه القضية صادقة (المترجم) .

اختارت نفسها بنفسها ، بل لابد أن يكون هناك شيء غيرها هو الذى قام بهذا الاختيار .

(٩) — اذا كانت الانطباعات والأفكار هى وحدها ما تتضمنه عقولنا فسوف يكون مستحيلا عليها أن تعنى شيئا ، أى أنها ستفقد قيمتها بوصفها رمزا يشير الى شيء آخر غير وجودها ومضمونها ، فنحن حين يكون لدينا انطباع أو فكرة ، ندرك ماهى *that it is* وماذا تعنى — *what it is* (١) لكن الانطباع بذاته أو الفكرة وحدها لا يمكن أن تدلنا على ما تمثله فى العالم الواقعى وبعبارة أخرى الانطباع بذاته أو الفكرة وحدها لاتعنى شيئا فهى ليست سوى اشارة أو رمز ، ولابد أن يكون هناك فاعل يجاوز هذه الاشارة ويعلو عليها هو الذى يفسر لنا ما ترمز اليه . فضلا عن ذلك فقد يكون لدينا انطباعات متشابهة أتم ما يكون التشابه ، ويكون لهما — مع ذلك — معنيان أو أكثر مختلفان أتم الاختلاف . انظر مثلا الى الرمز الرقمى ٢٣ انه قد يعنى « ثلاثة وعشرين » ، أو قد يعنى « خمسة » اذا كنت أقصد جمع العددين ، وقد يعنى « ستة » اذا كنت أقصد ضربهما . ومع ذلك فالانطباع واحد فى جميع هذه الحالات : ألا يدل ذلك على وجود شيء فيما وراء الاحساس هو الذى يضمنى عليه المعنى فى كل حالة من هذه الحالات ؟..

(١٠) — يرى هيوم فى تفسيره لفكرة « الكلية » — مسائرا باركلي — أن « جميع الأفكار الكلية ان هى الا أفكار جزئية ربطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى، ويجعلها تستثير — اذا ما لزم

(١) هاتان الكلمتان « هذا *What* » و « ماذا *That* » اصطلاحان استعملهما الفيلسوف الانجليزى ف. ه. برادلى (١٨٤٦ — ١٩٢٤) . وهو يعنى بالمصطلح الاول الجانب الواقعى ، وبالمصطلح الثانى الجانب الفكرى . وهو ينظر الى الحكم على أنه ايضاح لـ « هذا » بوصفه موضوعا عن طريق « ماذا » بوصفه محمولا . (المترجم) .

الأمر — أفرادا أخرى شبيهة بها .. » (١) وهو كذلك : « ان كل شيء في الطبيعة فرد متميز بفرديته، فمن السخف أن نفترض وجود مثلث في الطبيعة دون أن تكون لأضلاعه وزواياه مقادير معلومة معينة بالنسبة بعضها الى بعض ، وإذا كان مثل هذا الافتراض سخفا في دنيا الأشياء والواقع ، فسخف بالتالي أن تقول ذلك عن « فكرة » المثلث .. (٢) وأقل ما يمكن أن يقال ضد هذه النظرية التي ترى أن الفكرة الكلية لا بد أن تكون في ذاتها فكرة جزئية اختيرت لتكون ممثلة لسائر الأفراد — أن نسأل السؤال الآتي : ترى من أين جاءت فكرة « التمثيل » هذه .. ؟ اننا اذا ما استخدمنا مقياس هيوم نفسه للزم أن نقول ان هذه الفكرة لم تستمد من انطباع حسي يقابلها ومن ثم فلا وجود لها . ومن ناحية أخرى — مكررين ما سبق أن ذكرناه أننا لا نستطيع أن نعرف أن موضوعات معينة متشابهة ، أو أنه يمكن أن يمثلها فرد جزئي من بينها اللهم الا اذا ما قارنا بعضها ببعض ، لكن المقارنة — كما سبق أن رأينا — تحتاج الى شيء آخر — يجاوز الأشياء التي نقارن بينها .

(١١) — لو صحت نظرية هيوم فسوف يصبح الاستدلال مستحيلا : « كل استدلال يتألف من عنصرين . فهو أولا عملية process ، وهو ثانيا نتيجة result . والعملية هي اجراء نقيم به تركيبا معينا وهي تتناول معطياتها وبعملية بناء فكري تؤلف بينهما في كل واحد . وأما النتيجة فهي ادراك علاقة جديدة داخل هذه الوحدة unity (٣) . ولكي نركب مقدمتين أو أكثر في كل واحد فلا بد أن تكون هناك نقاط اتصال والتقاء أو علاقة بين هذه المقدمات ، أعني أن أطراف هذه terminal المقدمات التي علينا

(١) دفيد هيوم : «رسالة في الطبيعة البشرية» نشرة سلبى بيج ص ١٧ .

(٢) نفس المرجع ص ١٩ .

(٣) ف٠ه٠ برادلي : « أصول المنطق » ص ٢٣٥ من الطبعة الاولى .

أن نركب بينها في كل واحد لا بد أن تكون نقاطا واحدة. وهكذا نجد أنه في حالة (ا - ب) و (ب - ح) يتحد فيهما حد واحد هو (ب) بحيث يكون مشتركا بينهما، ولهذا ترانا نربط بينهما على النحو التالي (ا - ب - ج) : « وإذا ما حولنا مقدماتنا الى كل واحد بهذا الشكل أمكن لنا أن ننتهي الى النتيجة بمجرد اختبار المقدمات وحدها. فلو كانت (ا - ب - ح - د) صادقة من حيث مطابقتها للواقع فاننا في هذه الحالة نستطيع أن نجد في (ا - ج) أو (ا - د) أو أيضا (ب - د) علاقات لم نكن نعرفها من قبل .. اننا في البداية نقوم بعمل معين في معطياتنا وهذا العمل هو البناء أو التركيب ، ثم بعد ذلك عن طريق الاختبار نكتشف وننتقي علاقة جديدة ، وهذا الحدس هو النتيجة (١) وإذا أردنا أن نضرب مثلا على ذلك قلنا : « لو أن هناك ثلاثة أوتار هي أ ، ب ، ج ، ضربت في وقت واحد ، واستمعنا اليها فوجدنا أنها جميعا تحدث نغمة واحدة ، فإن من الصعب أن نستدل من ذلك أن كلا منها كانت تسير الأخرى في نغمتها . لكن اضرب أولا الوتر أ ، ب ثم اضرب ثانيا ب و ح ، فانه في استطاعتى في هذه الحالة ، اذا لم يكن هناك اختلاف في النغمة بين أ و ب ، واذا لم يكن ثمة اختلاف بين ب و ح - أقول في استطاعتى في هذه الحالة أن أنتهي الى تكوين مجموعة مثالية في تناسقها هي أ ، ب ، ح مؤلفة ومتحدة تماما عن طريق التشابه في نغمة واحدة . وهذه المجموعة عبارة عن مركب ذهني واذا كان ثمة ادراك تحليلي أكثر من ذلك فانه يضيف في هذه الحالة أن أ و ح مؤلفتان في نغمة واحدة » (٢) . وتبدو وجهة نظر «برادلي» هذه متفقة مع وجهة نظر هيوم ، فلقد ذهب هيوم الى أن «جميع أنواع الاستدلال العقلي لا تعتمد الا على شيء واحد هو المقارنة ، واكتشاف تلك العلاقات .. التي قد تكون قائمة بين شيئين أو أكثر . ويمكن

(١) نفس المرجع ص ٢٣٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٣٨ .

أن نقوم بمثل هذه المقارنة : اما حين تكون هذه الأشياء كلها ماثلة للحواس في وقت واحد ، واما حين لا يكون شيء منها ماثلا أمام الحواس ، أو حين يكون شيء واحد فقط هو الذي يمثل أمامها وحين تكون الأشياء ماثلة بعلاقاتها أمام الحواس نسمى ذلك ادراكا أكثر مما نسميه استدلالا عقليا .. » (١)

وإذا كان كل استدلال يعتمد على حدس لعلاقات جديدة بين الأشياء ، علاقات لم تكن نعرفها من قبل ، علاقات لم تكن ماثلة لحواسنا أبدا ، وبالتالي لم تكن قط جزءا من أى انطباع — إذا كان الاستدلال على هذا النحو فسوف يصبح مستحيلا إذا ما حصرنا أنفسنا في نطاق الانطباعات وانعكاساتها الفكرية وحدها .

(١٢) — ان أية نظرية عن العقل لن تكون كافية — يقينا — ما لم تفسر تفسيراً مقنعا وحدة هذا العقل واتصاله حتى ولو لم نستطع البلوغ بهذه الوحدة أو هذا الاتصال الى درجة الكمال . ومعنى ذلك أن ترابط العقل الأفقى والرأسى (٢) ، لابد أن يوضع موضع الاعتبار وأن يدرس دراسة جادة .

لقد كان هيوم واضحا كل الوضوح في نظريته الى الهوية الشخصية ، فليس ثمة انطباع عن « النفس » يمكن أن تنشأ عنه فكرة الهوية البسيطة المتحدة مع نفسها ، ونحن لا نكون على وعى تام الا بالادراك الجزئى فحسب . ومن ثم كان الانسان حزمة أو

(١) هيوم : « رسالة في الطبيعة البشرية » ص ٧٣ .

(٢) المقصود هو أن نفس كيف يمكن أن تكون الوحدة والاتصال ممكنة ذلك لأن الشخص واحد بعينين : فهو واحد في كل لحظة على حدة من لحظات حياته ، ثم هو واحد كذلك رغم تسلسل لحظات الزمن . وواحديته في اللحظة الحاضرة هي ما نسميه بالترابط الرأسى للعقل أو الوعي (اذ رغم تعدد جوانب هذه اللحظة فهي لحظة في خبرة شخص واحد . وواحديته في التسلسل الزمني هي ما نسميه بالترابط الأفقى ذلك لانه رغم خبرات الماضي والحاضر فهو شخص واحد أيضا . (المترجم) .

مجموعة من الادراكات الحسية المختلفة التى تعقب الواحدة منها الأخرى فى تدفق مستمر وحركة دائبة . وخيالنا هو الذى يجعلنا نخطئ فنظن أن تعاقب الموضوعات المترابطة هو ذات فى هسوية مع نفسها .

ونظرية هيوم — كغيرها من النظريات اللامركزية — تفهم وحدة العقل على أنها وحدة نسق أو نظام لاوحدة نواة ، فهناك مجموعة من العلاقات ذات خصائص معينة تقع بين الحوادث الذهنية من جهة ، وبين الشرائح المتتابعة لتاريخ الفرد من جهة أخرى ، وهذا هو مايشكل الوحدة المستعرضة والوحدة الطولية للنفس أو الذات — على التوائى فاذا ما أخذنا قطاعا عرضيا فى مجرى الشعور عند الفرد وجدنا أن الحوادث الذهنية المختلفة التى توجد معا فى لحظة معينة من لحظات الخبرة — ترتبط فيما بينها ارتباطا خاصا حتى أنها تكون لنفسها وحدة ذات خصائص معينة متميزة . ولو أننا من ناحية أخرى فحصت كل كل تسلسل للقطاعات العرضية التى تشكل تاريخى الماضى ، لوجدت أنها يرتبط بعضها ببعض بطريقة متشابهة لدرجة أن نسق العلاقات الفريد لا بد أن يطبع الفرد بطابعه .

واذا كان هذا التفسير لوجهة نظر هيوم سليما ، فلا بد أن ننظر الى الضمائر الشخصية على أنها تشير الى مجموعة خاصة من العلاقات لا الى مراكز لهوية ذاتية ، لكن الضمائر الشخصية فى هذه الحالة مثل : أنا ، وأنت ، وملكى .. الخ ، الخ ، سوف تفقد كل معنى لها . صحيح أن البرهان الذى يعتمد على الضمائر الشخصية ليس برهانا حاسما فى اثبات وجود مراكز لهوية ذاتية ، وهى المراكز التى نفترض أن هذه الضمائر تشير اليها . وأنا أسلم بذلك . اذ قد يعترض معترض — وله الحق فى ذلك — فيقول اننا حين استخدمنا هذه الضمائر لم نكتشف فى البداية وجود مركز يوحد بين الحالات الذهنية المختلفة

ثم أطلقنا عليه اسما معينا ، لكننا فعلنا العكس ، أعنى استخدمنا أولا الاسم لتسهيل عملية الاتصال بين الناس ثم بدأنا بعد ذلك فى البحث عن موجود يفترض أن الاسم يشير اليه . وقد يقال من ثم ان الضمائر الشخصية ليست الا تسميه على غير مسميات misnomers استخدمت على سبيل التيسير لا لأنها ضرورية . ومع ذلك فأنا أشعر أنه من المرجح جدا أن يكون الاستخدام الذى لا مفر منه للضمائر دليلا على وجود ذات لها هوية أيا كان معنى هذه الذات . ولقد قام « ريموند هويلر R. wheeler » بدراسة تجريبية كان هدفها البحث عما اذا كان من الممكن استبطان مثل هذه الذات . وانهى الى أن الأشخاص الذين أجرى عليهم التجربة قد فشلوا — عن طريق استخدام الاستبطان — فى اكتشاف أى لون من هذه الذات التى لاتقبل التحليل (١) . غير أن تقارير الأشخاص المفحوصين الذين قاموا بعملية الاستبطان فى تجارب « هويلر » صيغت فى عبارات مثل : « سألت نفسى » و « حالتى الخاصة » .. الخ ، الخ ، واستخدام الضمائر الشخصية بصورها المختلفة قد لا يكون بالطبع — كما سبق أن ذكرنا — أكثر من لغة مناسبة أو وسيلة سهلة لايبنى أن نستنتج منها أية نتائج فيما يتعلق بوجود ذات أو نفس . لكن يبدو لى أننا ينبغى أن نقول على الأقل انه طالما أن أولئك الذين ينكرون أنهم خبروا الذات قد مارسوا ميزة استخدام كلمات تعنى بوضوح الاعتراف بوجود الذات ، فلاشك أن هناك احتمالا سيظل قائما وهو أنه يمكن أن يكونوا قد خبروا فعلا — بطريقة ما — ذلك الذى ينكرونه من الناحية الشكلية . وبعبارة أوضح : اننا لانستطيع أن نرفض وجود الذات رفضا قاطعا اللهم الا اذا كان من الممكن أن نعبر عن أنفسنا

(١) ن. و. كالكينز N. W. Calkins : « الواقعة والاستدلال فى نظرية ريموند هويلر عن الارادة والنشاط الذاتى » ، مجلة علم النفس عام ١٩٢١ ص ٣٥٦ ومابعدها .

تعبيراً تاماً لاستخدام فيه إلا الحوادث الذهنية دون أن نلجأ بعد ذلك إلى استخدام الأشكال المختلفة للضمائر الشخصية . ومن ناحية أخرى فسوف نبين بعد قليل أن الاستبطان ليس هو المنهج السليم الذي يصلح لاكتشاف الذات ، ذلك لأن ما نتوقع أن نكشف عنه باستمرار من خلال الاستبطان هو هذه الحالة أو تلك من الحالات الذهنية ، أما الكشف عن الذهن نفسه فينبغي ألا نتوقع أبداً أن نصل إليه بهذا المنهج .

(١٣) — لقد أعلن هيوم أنه كلما حاول أن يستبطن «نفسه» فإنه «يعثر» باستمرار على حادثة ذهنية معينة بدلاً من هذه «النفس» ، ومن هنا استنتج أنه ليس لدينا معرفة بشيء اسمه « النفس » ، لكن القول بأن «النفس» — أو الذهن — لا يمكن أن تخضع للاختبار عن طريق الاستبطان قد يظهرنا — لا على أنه ليس هناك ذهن أو نفس — بل على أن هيوم استخدم منهجاً خاطئاً حين اختار الاستبطان منهجاً لاكتشاف النفس أو الذهن . ولو أننا فشلنا في استبطان الذهن بما هو كذلك ألا يمكن أن يكون في استطاعتنا مع ذلك أن ندركه باستخدام المنهج الجدلي الأول .. ؟ والمنهج الجدلي يعتمد على فحص ما يتضمنه موقف من المواقف بحيث ننتهي إلى القول بأننا لانستطيع أن ننكر هذا المضمون بغير الوقوع في التناقض . وذلك يعني أن تتناول بالدراسة والفحص بعض المواقف السيكلوجية لنرى أننا نناقض أنفسنا إذا ما أنكرنا وجود الذهن كشيء يتضمنه هذه المواقف ، وفي هذه الحالة نضطر إلى إثبات وجود الذهن .

وإذا ما أخذنا الآن عبارة هيوم وطبقنا عليها هذا المنهج فسوف نجد ما يلي : يقول هيوم «اننى اذا ما توغلت داخلا الى صميم ماأسميه «نفس» وجدتني أعثر دائماً على هذا الادراك الجزئى أو ذاك .. اننى لا أستطيع أبداً أن أمسك بـ «نفسى» فى أى وقت بغير ادراك ما ، كما

أنى لا أستطيع أبدا أن أرى شيئا على الاطلاق فيما عدا هذا الادراك « (١) . لكن قوله بأنه يتوغل داخلا الى صميم نفسه معناه أنه ينتبه الى نفسه أعنى أنه ينتبه الى الحالة النفسية التى يتصادف وجودها لحظة الفحص ، فما الذى يشير اليه هذا الانتباه ان لم يكن يشير الى الذهن أو العقل ..؟ ان وجهة النظر التى يعرضها هذا البحث على نحو ما سنعرف فيما بعد هى أن الذهن Mind عبارة عن ثنائية لا تنقسم بين الانتباه وموضوعه . ومهما قيل فى معارضة هذه النظرية وبأى معنى شئت أن تفهم به « الذهن » ، فلا بد من النظر الى الانتباه على أنه وظيفة هذا الذهن . وعلى ذلك فكلما « توغل » هيوم داخل نفسه فانه ينتبه ، ومن ثم فهو يفترض مقدما وجود الذهن .

وسوف نلاحظ أن المنهج الجدلى الذى نقترحه هنا لادراك الذهن هو نفسه المنهج الذى استخدمه « ديكارت » حين أثبت وجود نفسه بوصفه عملية تفكير . فديكارت لم يزعم أن الذهن موجود لأنه اكتشفه عن طريق الاستبطان لكنه زعم وجوده لأنه اكتشف أنه متضمن فى موقف معين كان يقوم بفحصه ، ووجد أن انكار الذهن لا يعنى سوى اعادة اثباته من جديد ، فنحن أثناء عملية الاستبطان نكون على وعى مباشر بالحالة النفسية التى نقوم بفحصها ، لكننا بالادراك الجدلى الذى نقترحه هنا لاكتشاف الذهن نستنتج وجوده لأننا نجد أنه من الضرورى أن يكون متضمنا فى المواقف السيכולوجية .

ولهذا فنحن لانستطيع أن نوافق هيوم فيما ذهب اليه من أن الذات لا وجود لها لأن الاستبطان لم يظهر له هذه الذات أو النفس عارية، ذلك لأن الذات. تدرك من خلال الحالات التى تخضع للاستبطان لا من حيث هى حالة بين هذه الحالات ، انك لاتستطيع أن تعزل

(١) « رسالة فى الطبيعة البشرية » ص ٢٥٢ .

الانتباه لكى تدركه بالاستبطان ، اذ لو فعلت ذلك لكنت تعزل الانتباه عن طريق الانتباه — وهو دور .

* * *

(١٤) — والمدرسة السلوكية لون آخر من ألوان النظريات اللامركزية عن النفس ، فقد حصرت هذه المدرسة نفسها فى دراسة أنماط السلوك التى يمكن أن يشاهدها الملاحظ الخارجى ورفضت الاستبطان منهجا للبحث ، معتمدة فى ذلك على التجارب المحكمة التى أجراها « بافلوف Pavlov » على الفعل المنعكس الشرطى دون أية إشارة الى ما يسمى بالشعور . وزعم السلوكيون أن العلوم الطبيعية قادرة على تفسير جميع وقائع السلوك التى نلاحظها ، وأنه ليس ثمة ما يبرر أن نفترض وقائع للسلوك البشرى لا يمكن أن نعرفها الا بطريقة أخرى غير المشاهدة الخارجية ، ومادام الذهن من حيث هو ذهن لا يمكن ملاحظته فقد استبعدوه .

وكل سلوك بالغاً ما بلغ تعقده — كالعلاقات التى نطلق عليها اسم التفكير مثلاً — يمكن عند هذه المدرسة أن يرتد فى نهاية تحليله الى وحدات من « مثير — استجابة » أو فى صيغتها الرمزية (م — س) وهم يستخدمون هذه الصيغة الرمزية لظهار اعتماد الحركة على المثير و « م » ترمز الى « المثير » و « س » ترمز الى الاستجابة . وواضح تماماً أن هذه الصيغة ناقصة أشد النقصان فهى تفترض أن « م » مثير معين ، يعقبه باستمرار « س » أى استجابة معينة بغض النظر عن الكائن الحى الذى يثيره هذا المثير . مع أننا نجد الناس فى حياتهم اليومية يستجيبون استجابات مختلفة لنفس المثير ، ويستجيب الفرد الواحد استجابات مختلفة للمثير الواحد فى أوقات مختلفة . خذ مثلاً جماعة المسافرين فى عربة يسرون وسط واد صغير : « هذا الوادى بمعنى ما من المعانى واحد بالنسبة لهم جميعاً فهو جزء من بيتهم

المشتركة . لكنك ستجدهم يختلفون فى استجاباتهم له : فهذا واحد منهم وهو فنان يبدأ فى عزل الموضوعات الموجودة أمامه بعضها عن بعض ليرسمها ، فى الوقت الذى يرقب فيه شخص آخر - سمالك - بسرور كبير برك الصيد التى يكثُر فيها السمك ، بينما يهتم شخص ثالث - عالم جيولوجيا - بمراقبة منظر الشاطئ الرملى والأماكن المتحجرة ، أو يقف متأملا بعض الكتل الصخرية » (١) .

(١٥) - ويجمل بنا هنا أن تفرق بين نوعين من الأسباب : فهناك أسباب داخلية وأسباب خارجية . فإذا كان سبب التغيرات التى تحدث فى موضوع معين يكمن داخل هذا الموضوع نفسه قلنا ان السبب فى هذه الحالة داخلى . أما اذا كانت التغيرات ترجع الى ظروف خارجية قلنا ان السبب فى هذه الحالة خارجى . فإذا ما وضعت شرارة فوق « بارود » فأحدثت انفجارا قلنا ان الشرارة فى هذه الحالة هى السبب الخارجى للتغير الذى حدث وهو الانفجار . لكن الشرارة لا يمكن أن تكون هى السبب « كله » ، لأننا لانحصل على هذه النتيجة (أى الانفجار) اذا ما وضعنا الشرارة على الفحم مثلا . ومعنى ذلك أن تركيب البارود نفسه هو الجانب الآخر من السبب وهو ما نسميه بالسبب الداخلى . وقل مثل ذلك حين يسلك الكائن الحى بطريقة معينة، فقد ننظر الى بعض العوامل الخارجية على أنها السبب الخارجى لهذا السلوك ، لكن تكوين الكائن الحى نفسه لابد أن يوضع موضع الاعتبار بوصفه السبب الداخلى لهذا السلوك ، لأنه قد لايسلك كائن حى آخر نفس هذا المسلك مع وجود هذه العوامل الخارجية نفسها : يقول جيمس وورد (٢) فى هذا المعنى : « ان ضوء الغروب

(١) ج . وورد : « المذهب الطبيعى والا أدريه » الجزء الأول ص ٢٩٥ الطبعة

الثانية () .

(٢) كان جيمس وورد G. Ward استاذا للفلسفة العقلية والمنطق بجامعة كيمبردج

- وهو من انصار النظرية التى تقول ان الفعل الاساسى للذات هو الانتباه . (المترجم) .

الذى يرسل الدجاجة لتبيت فى حظيرتها ، يجعل الثعلب يشرع فى التجوال فى الغابة بحثا عن فريسته ، وزئير الأسد الذى يجمع بنات آوى ، يشتت الأغنام ويفرقها « (١) ، بل انك لتجد أن الكائن الحى الواحد نفسه يستجيب استجابات مختلفة للمثير الواحد فى بعض الظروف المقبلة ، لأن أساس السلوك ، وأعنى به التكوين الداخلى للكائن الحى - قد تغير ولم يعد كما كان من قبل .

(١٦) - ومن هنا فان صيغة (م - س) تصبح غير كافية لتفسير وقائع السلوك لأن التكوين العضوى للفاعل لابد أن يدخل جزءا من السبب . ومن ثم فحرف (ك) الذى يمثل الكائن الحى لابد أن يدخل فى الصيغة التى تتحول بناء على ذلك الى (م - ك - س) أى (مثير - كائن حى - استجابة) وهى تعنى أن الاستجابة يحددها المثير والكائن الحى .

غير أن ترتيب العناصر فى هذه الصيغة لا يزال غير مقنع . ذلك لأن الفرد لا يبقى ساكنا فى انتظار سلبى حتى يأتى المثير ليشيره . لكنه على العكس ينتقى من البيئة المحيطة المثير الذى يلائم طبيعته . وهو يجعل من المثيرات التى تحافظ على وجوده موضوعا للاشتهاء والرغبة . ومن المثيرات التى تؤدي هذا الوجود موضوعا للكراهية والنفور أما الموضوعات التى تبقى بعد ذلك ، أى الموضوعات المحايدة التى لا تضر ولا تنفع ، فهو يقف منها موقف اللامبالاة . والفرد بهذا الانتقاء والاختيار يحدد البيئة الخاصة التى تناسبه . وعلى ذلك فبدلا من ترتيب الصيغة السابقة (مثير - كائن حى - استجابة) هناك الآن تعديل مقترح بحيث تصبح هذه الصيغة على النحو التالى :

(١) جيمس وورد : نفس المرجع السابق ص ٢٩٦ .

(كائن حي — مثير — استجابة) (١) . فالكائن الحي يعبر عن نفسه من خلال الأشياء الموجودة في بيئته ، وهو يتحرك حركة تلقائية يستخدم البيئة في تحقيق ذاته : فالشيء الذي يدفع خارجنا لا يكون في البداية مصدر سلوكنا لكنه يستدعى ويحدد فحسب الطريقة التي نعبر بها عن أنفسنا بالتفصيل في أية مناسبة معينة ، أى أنه يزودنا بالقنوات التي يجرى خلالها سلوكنا التلقائي .

(١٧) — لقد أخذ السلوكيون بمنهج البحث المستخدم في العلوم الوضعية — بدعوى أنهم علماء وضعيون — وحصروا أنفسهم بدقة فيما يمكن أن نلاحظه . وبالتالي فاذا زعمت أن هناك « نفسا » هي التي تضيف على أنماط السلوك وحدتها وتجعلها تنتمي الى شخص له هوية ذاتية ، فانهم سوف يعارضون هذا الزعم على أساس أنه لا يمكن أن يخضع شيء كهذا الذي تزعمه للملاحظة الخارجية . غير أن ما سبق أن قلناه حين تعرضنا بالنقد للمنهج الاستبطاني بوصفه منهجا يستخدم في الكشف عن الذهن يمكن أن نعيده هنا على منهج الملاحظة الخارجية الذي استخدمه السلوكيون . فالقول بأن النفس (أو الذهن والمعنى واحد) لا تخضع للدراسة الموضوعية يظهرنا على أن المنهج الذي نأخذ به في الكشف عن هذه النفس منهج خاطيء أكثر مما يبرهن على عدم وجود النفس . وسوف تكون هناك تساؤلات لا حد لها اذا ما قلنا ان منهجا واحدا بعينه هو الذي ينبغي أن يطبق في جميع أفرع المعرفة بغض النظر عن طبيعة الموضوع الذي ندرسه . ومن المسلم به أننا لا نستطيع أن نجعل العقل أو الذهن بارزا أمام أعيننا للملاحظة الخارجية . لكن لا يزال في استطاعتنا مع ذلك أن ندركه على أنه متضمن بالضرورة في المواقف المختلفة التي ندرسها

(١) ل.ل. ثurstone L.L. : « مغالطة المثير والاستجابة في علم النفس » .

مجلة علم النفس عام ١٩٢٣ - ص ٣٥٤ وما بعدها .

فى سياق البحث العلمى نفسه . ولنضرب لذلك مثلا نوضح به ما تعنيه حالة علم النفس السلوكى نفسه حين يدرس موقفا من المواقف النفسية : -

ان عالم النفس السلوكى الذى يريد أن يحصر نفسه فى أنماط السلوك لا يستطيع أن يفعل ذلك . ما لم يكن قادرا على عزل نسط السلوك الذى يريد دراسته من السياق المحكم للكائن الحى والبيئة . وعزل موضوع الدراسة هذا لا يكون ممكنا الا اذا وجه انتباهه نحو الجانب المطلوب دراسته . وهو جانب لا يمكن أن ينفصل بالفعل عن الكائن الحى الذى يشمل ، والباحث بتعديل انتباهه يستطيع التركيز على شىء واحد فى لحظة معينة . ان معطيات البيئة معقدة الى أقصى درجة ، ولهذا فان العالم لكى يدرس جانبا واحدا أو عنصرا واحدا من هذا التعقيد العيى لا بد له بالضرورة من أن يعزله عن بقية الجوانب أو العناصر . وهذا العزل قد لا يكون ممكنا فعلا الا فى الفكر وحده . وتلك هى الحال نفسها اذا ما أردنا أن نعزل نمطا من أنماط السلوك عن بقية التفاصيل . ولكى نخلق نوعا من أنواع الخلاء حول نمط من أنماط السلوك بحيث يبدو عاريا تماما من التفاصيل التى تغلفه فانك لا بد أن تجرد هذا النمط بفضل انتباهك الانتقائى . ومن هنا كان الانتباه موجودا فى كل خطوة من الخطوات التى يقوم بها الباحث فى بحثه ، وهذا يعنى بعبارة أخرى أننا نفترض مقدما وجود ذهن الباحث وانكار وجوده يعنى أننا نناقض أنفسنا .

(١٨) - اتضح لنا حتى الآن قصور النظريات اللامركزية ، وبقي علينا أن نناقش النظريات المركزية ، وهى تنقسم بدورها قسمين (أ) - النظرية التى ترى أن النفس موجود جزئى أو نوع من الموناد monad أو « أنا » خالصة أو موجودة بسيط وتجعل منه مركزا

(ب) - النظرية التي لا تفترض وجود شيء آخر غير محتويات الخبرة، ثم تقطع من هذا المحتوى شريحة تفترض فيها الدوام وتعتبرها المركز .

(١٩) - وترى النظرية الأخيرة - في أكثر صورها اتساقا - أن النفس تتكون من محور داخلي للشعور يعتمد أساسا على ما يسمى « بالحساسية الحشوية » أي مجموعة الاحساسات الغامضة للتركيب الجسمي كله . ويقال لنا ان هذه الكتلة من الشعور البدني تبقى على الدوام اما بلا تغير على الاطلاق ، أو مع تغير طفيف جدا . وتعتمد مثل هذه النظرية في تفسيرها للوحدة الطولية للفرد على القول بأن قدرا معيناً من تلك النواة الداخلية للشعور ، تبقى كما هي بلا تغير أو قريبا من ذلك . أي أن محور شعوري البدني في لحظة ماضية هو نفسه محور شعوري البدني في لحظة حاضرة أو لحظة مقبلة . وإذا ما أخذنا قطاعا عرضيا في هذا الجبل المطرد للشعور البدني وجدنا أنه على علاقة محددة بالحوادث الذهنية المتنوعة . وهذا ما يكون الوحدة العرضية للفرد . والواقع أن هذه النظرية تقع في منتصف الطريق بين النظريات التي ترى أن النفس موجود أعلى من الخبرة ، وبين النظريات التي تنكر وجود النفس باعتبارها مركزا ، فهي من ناحية تسلم بضرورة وجود مركز ، لكنها من ناحية أخرى تعتبر هذا المركز جانبا من محتويات الشعور ، وهو بالتالي لا يجاوز هذه المحتويات ولا يعلو عليها .

(٢٠) - والآن : هب أننا أردنا أن نحلل خبرة الفرد في لحظة من اللحظات بحيث نقسمها الى محور دائم للاحاساسات ، وهامش قابل للتغير كما تقول هذه النظرية : فأين يمكن ياترى أن نرسم هذا الخط الفاصل بين المحور والهامش .. ؟ ما هي النواة التي يقال عنها ان البيئة لا تؤثر فيها قط أثرا ملحوظا .. ؟ « ما هي ماهية الذات

التي لا يمكن أن تتغير على الإطلاق .. ! الطفولة ، والشيخوخة ،
والمرض والجنون ، انبثاق خصائص جديدة ، واندثار خصائص
قديمة ، انه لمن العسير حقا أن نضع حدا لتغير الذات وتبدلها ..
ويضيع هذا المخلوق في أوهام : فقدان الذاكرة ، تحول المزاج :
مشاعر مريضة في قلب وجوده ذاته — ألا يزال بعد ذلك كله هو
الشخص الذي له تلك الذات التي نعرفها .. » (١)

ان الاعتراض الذي وجهه هيوم لفكرة النفس بصفة عامة ،
يبدو أنه يصبح اعتراضا حاسما وقاطعا اذا ما وجهه الى هذه النظرية
أعنى نظرية : الكتلة المركزية للشعور بصفة خاصة : « والا فمن أى
انطباع حسي أمكن لهذه الفكرة أن تجيء .. ؟ ذلك لأنه لو كانت
فكرة النفس قد نشأت عن انطباع واحد معين للزم أن يظل ذلك
الانطباع على حاله دائما لا يتغير ابان فترة حياتنا كلها ، لأن المفروض
في النفس أن يكون وجودها قائما على هذا النحو ، ولكن ليس
هناك انطباع واحد متصف بالدوام وعدم التغير ، فالألم واللذة ،
والحزن والسرور ، والعواطف والاحساسات كلها يتبع بعضها بعضا ،
ويستحيل عليها أبدا أن يتحقق لها الوجود كلها دفعة واحدة . واذن
فلا يمكن لفكرة النفس أن تستمد من أحد هذه الانطباعات أو من
غيرها ، وبالتالي فليس هنالك فكرة كهذه » (٢) .

(٢١) — فضلا عن ذلك فان هذه النظرية — فيما يبدو —
لا تستطيع تفسير التطورات والأحكام والاستدلالات ، لأنه اذا كان
التصور عبارة عن فكرة كلية جردت من الأفراد الجزئية ، فمن ذا الذي
يقوم بمقارنة هذه الأفراد بعضها مع بعض لكي يجرد الكيفيات
والخصائص التي يتألف منها التصور .. ؟ قد يقال ان الكلي هو جزئي

(١) ف. هـ. برادلي : « الظاهر والحقيقة » ص ٨٠ - ٨١ من الطبعة الثانية .

(٢) ديفيد هيوم : « رسالة في الطبيعة البشرية » ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

ممثل لبقية الجزئيات ، لكننا سبق أن رفضنا هذا الزعم فى مناسبة سابقة (١) . ومن ناحية أخرى : من الذى يصدر الحكم . ؟ هل محور الشعور هو الذى يثبت ، وينفى ، ويعلق قضية من القضايا .. ؟ أضف الى ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور كيف تستطيع هذه الكتلة من الاحساسات أن تدرك العلاقات الجديدة بين عناصر الخبرة أو كيف يمكن أن تقوم بعملية استدلال . وإذا ما عجزت نظرية من النظريات عن تفسير هذه الجوانب الأساسية عند الانسان ، فانها لا يمكن أن تكون نظرية مقنعة .

(٢٢) — سبق أن استبعدنا النظريات اللامركزية لأنها غير كافية وهى تلك النظريات التى ترد النفس الى مجموعة من الحالات دون أى مركز موحد يوجد بغض النظر عن مجموعة العلاقات الخاصة بين هذه الحالات .

ورفضنا أيضا احدى صور النظرية المركزية — وهى تلك النظرية التى تقبل وجود مركز موحد لكنها تعتبره الكتلة الشعورية البدنية المتصلة والمطرودة . ونحن من ثم مضطرون الى الأخذ بنظرية تسلم بوجود مركز لكنها ترفض أن يكون هو نفسه جانبا من جوانب الخبرة .

ومثل هذا المركز يمكن تصوره باحدى طريقتين : الأولى أن نتصوره على أنه موجود بسيط أو كائن لازمانى ، أو روح قائمة فى البدن ومرتبطة به ارتباط الجواد بالعربة ! (اذا ما استخدمنا التشبيه الأفلاطونى الجميل) . والثانية أن نتصوره على أنه مبدأ للوحدة يكمن وراء خبرة الفرد دون أن ينفصل عن هذه الخبرة ، بحيث يصبح

(١) أثناء مناقشة فكرة هيوم — راجع فيما سبق فقرة رقم ١٠ (المترجم) .

قانون الكائن الحي نفسه ، ينظم طرقه فى الادراك والتفكير والفعل ، لكنه ليس له وجود بمعزل عن الكائن الحي .

(٢٣) — أما التصور الأول للنفس أعنى صورها على أنها موجود بسيط . فلا شك أنه يمتاز بقدرته على حل مشكلة الهوية الذاتية للفرد ، لكنه من ناحية أخرى يورطنا فى مشكلات لا حل لها .

أولا : سوف نعجز عن تفسير العلاقة بين النفس والجسم تفسيراً مقنعاً لأنهما يصبحان كائنين من طبيعتين مختلفتين أتم الاختلاف .

ثانياً : — سوف تبدو النفس فى هذه الحالة لاضرورة لها أو على الأقل بغير تقع واضح : « اذا ما جعلنا هذه الوحدة .. unit (١) شيئاً متحركاً فى حركة موازية لحياة الانسان ، أو بالأحرى شيئاً لا يتحرك وإنما يقف حرفياً فى علاقة مع التنوعات التى تتعاقب على حياة الانسان ، فإن ذلك لن يساعدنا كثيراً . وسوف تكون نفس الانسان فى هذه الحالة زائدة تقريباً كنجمة فى السماء (ان كان له نجم) الذى ينظر اليه من عل دون أن يكثر كثيراً . اذا ما فنى هذا الانسان » (٢) . ثالثاً : اذا ما افترضنا أن هناك تياراً مستمراً لمجرى خبرة الفرد وعلى طول هذا المجرى توجد وحدة هى التى نسميها بالنفس ، فإننا اذا ما أخذنا بهذه النظرية نتجرف يقيناً الى احراج منطقى : « فاذا كان الموناد يملك التنوع كله الذى نجده عند الفرد أو جانباً معيناً منه ، فإن علينا فى هذه الحالة — حتى اذا

(١) المقصود بالوحدة هنا : الروح أو النفس أو الجوهر الفرد أو الموناد monad كما يتضح من عبارة برادلى التالية . وكلمة الموناد نفسها التى شاعت فى فلسفة ليبنتز بصفة خاصة كلمة يونانية معناها الوحدة . وبرادلى هنا ينتقد النظرية الجوهرية Substantial عن النفس أو الروح التى ترى أن الروح «جوهراً» أو «كياناً» أو عنصر له وجود قائم بذاته حال فى البدن وهو من طبيعة مخالفة لهذا البدن ، وهى نظرية قريبة من الفهم الشائع عن الروح والمشكلة هنا هى علاقة هذا العنصر بالتنوعات التى لاحد لها فى حياة الانسان (المترجم) .

(٢) ف . هـ . برادلى : « الظاهر والحقيقة » ص ٨٦ — ٨٧ من الطبعة الثانية .

ما وجدنا فى ذلك هوية الذات - أن نوفق بين هذا التنوع وبساطة الموناد . وإذا كان الموناد من ناحية أخرى يقف معزولا اما بغير خصائص على الاطلاق ، أو بخاصية واحدة منعزلة ، فانه قد يكون شيئا جميلا فى حد ذاته ، لكن من السخف أن نسميه نفسا « (١) .

(٢٤) - تبقى نظرية واحدة هى القول بأن النفس الموحدة ليست موجودا بسيطا مستقلا ، لكنها فعل بواسطته يجمع الفرد ما يبدو أنه يساعده فى حفظ وجوده . هذا الفعل هو المبدأ الموحد لمحتويات خبرة الفرد بحيث تكون واحدة فى أية لحظة رغم تعدد المحتويات وتنوعها ، انه الشرط الذى بدونه تصبح الرغبة والنفور ، والانتقاء والرفض أمورا مستحيلة . وبدون افتراض من ناحية أخرى لا يستطيع الفرد أن يشعر ويدرك ويفكر . انه الصورة أغنى الخاصية الأساسية للفاعل السيكونفزيقي التى تجعله ينتقى العناصر - مادية كانت أو روحية - التى لا غنى عنها لوجوده . وفى كلمة واحدة : المركز الموحد : هو الفعل المتضمن فى عملية الانتباه (٢) .

(١) نفس المرجع ص ٨٧ .

(٢) يعرف الفرد بأنه الكل المتحد الذى يقوم بعمل رئيسى واحد فى وقت معين (انظر فيما بعد الفصل الثانى فقرة رقم ٨ وما بعدها) فهو كل عضوى ، ونحن لانعنى بهاتين الكلمتين أنه كائن حى بالمعنى الموضوعى لهذا اللفظ . لكننا نعنى بتصور «الكل العضوى» طريقة فى السلوك تعتمد على تعاصر أفعال (أى وقوعها فى وقت واحد) الأجزاء التى يتألف منها هذا الكل بتلك الطريقة التى تؤدى الى تركيز الكل فى عمل رئيسى واحد فى وقت معين . وسوف نلاحظ أن تحليل الفرد الى أجزاء متحدة الاتجاه فى أفعالها ليس الا دراسة موضوعية ، أو هو على أحسن الأحوال دراسة تالية - وان كانت ذاتية - لموقف لا يمكن مطلقا دراسته دراسة ذاتية أثناء عملية السير . لكنه يمكن فقط أن يخبره الفاعل كفعل ، والفاعل السيكونفزيقي فى حالة الفعل ليس شيئا بالنسبة لنفسه سوى فعلا ، فهو لا يشعر بأية أجزاء أو أعضاء وهى تعمل ، أو حتى بتكوينه العضوى ككل وهو يعمل ، مفترضين بالطبع أن العضو الذى نتحدث عنه أو التركيب العضوى كله يعمل بطريقة تامة وكاملة . فالفاعل فى نظر نفسه هو مجرد شقافية . انظر الى نفسك فى حالة الرؤية : تجد أنك لا تكون على وعى بعينك التى هى عضو الرؤية أو الابصار كلا =

غير أن الانتباه لا يمكن تصوره دون موضوع سواء أكان هذا الموضوع داخليا أم خارجيا . ومن هذه الثنائية : الانتباه الى شيء ما تتألف نظرتنا الى النفس ، فالانتباه هو الجانب الذاتى ، وما تنتبه اليه هو الجانب الموضوعى . والنفس هى وحدة « الذات والموضوع » أو هى ثنائية « الصورة والمادة » - والصورة هى فعل الانتباه . والمادة هى الموضوع الذى يقع عليه الانتباه . ومن الواضح أن الجانبين لا يمكن أن ينفصلا على الرغم من أنهما يمكن أن يتمايزا . فالفرد المنتبه وموضوع انتباهه يتضمن كل منهما الآخر ، والواحد منهما مستحيل بدون الآخر . وهذان الجانبان - الجانب الذاتى والجانب الموضوعى - لازمان لتكوين الخبرة أيا كان نوعها : منهما تبدأ الخبرة ، وبهما معا تستمر . وليس فى استطاعتنا مطلقا أن نحللها ونردهما الى فرد منته بدون موضوع أو الى موضوع بدون الفرد المنتبه . فالجانبان متضامنان وكل منهما يتضمن الآخر ، والصفحة البيضاء . Tabula rosa التى تحدث عنها « لوك - Locke » لم تكن أبدا بيضاء فى يوم من الأيام ، كلا ، ولا كانت صفحة بالمعنى السلبي المتقبل passive لهذه الكلمة ، لكنها كانت باستمرار : يفعل - ينتبه (أى فعل الانتباه) .

(٢٥) - ويتخذ الجسم فى حالة الانتباه وضعاً خاصاً أو موقفاً معيناً ازاء الموضوع الذى تنتبه اليه ، وهذا هو السبب فى أن الانتباه يكون فى الغالب مصحوباً بحركات معينة للجسم . لكن هذه الحركات

= ولا تكون على وعى بتكوينك العضوى ككل . فأنت فى مثل هذه اللحظة لا تتألف الا من رؤية شيء ما . وأنت فى نظر الملاحظ الخارجى جسم ، فى حين أنك فى نظر نفسك فعل . وحين تشير - فى الصفحات القادمة - الى الذات ونقول انها الجسم وهو منتبه فليكن واضحا أننا نضع فى ذهننا التفرقة بين الواقعة كما تلاحظ موضوعيا والواقعة كما يخبرها الفاعل . وطالما أن الواقعة فى حالة الخبرة لا يمكن أن تكون الا كما تخبر أى أنها لا يمكن أن توصف وصفا كافيا فى كلمات ، فلا بد أن نقنع بوصف الواقعة كما تلاحظ وتحلل موضوعيا .

لا هي سبب الانتباه ولا هي نتيجته ، وانما هي جزء منه فهي تعبر عنه تعبيراً مكانياً . فمن المؤلف في حالة الانتباه أن يميل المرء الى الأمام ، أو أن يدير اذنه تجاه مصدر الصوت ، أو أن يرفع حاجبيه أو يخفضها .. الخ . وهذه الحركات الجسمية تجعل عملية الاختيار أو الانتقاء ممكنة وهي العملية التي تعتبر الخاصية الجوهرية للانتباه. اذ عن طريق الوضع المناسب للجسم يحدد الفاعل المجال الذي ينتبه اليه وسط البيئة المحيطة به . والانتباه الايجابي لموضوع معين يصحبه بالضرورة قمع لجميع الجوانب الأخرى . والجانبان – الايجابي والسلبي للانتباه يسهلها الوضع الصحيح الذي يتخذه الجسم أثناء عملية الانتباه . ومثل هذا الوضع المناسب يعمل كعامل انتقاء فيفضل التقاط أشياء معينة ويمحو في نفس الوقت موضوعات أخرى : « ان البحث عن شيء معين يتخذ وضعاً سهلاً الاستجابة لرؤية هذا الشيء والتعرف عليه . والاصغاء يتخذ وضعاً سهلاً الاستماع لأصوات معينة . ومن ثم فان الاصغاء بامعان قد يسد عليك الطريق الى ملاحظة شيء مرئى لانعدام الاستجابة الى هذا الشيء . في حين أن البحث عن شيء مفقود يجعلك لا تلاحظ الأصوات التي لابد أن تجذب انتباهك في وقت آخر . وباختصار فان الاستعداد والتهيؤ لعمل ما هو في نفس الوقت عدم استعداد وعدم تهيؤ بالنسبة لأعمال أخرى » (١) .

(٢٦) – الانتباه ليس ملكة بالمعنى الذي ينظر فيه الى الفرد على أن لديه « قدرة » أو « قوة » أو ملكة الانتباه هي التي تجعله قادراً على الانتباه ، بمعنى أنه اذا ما انتبه بالفعل – فان ذلك يحدث بمساعدة تلك الملكة الموجودة بالقوة ، بل ان الذات لا تكون ذاتاً الا لأنها تنتبه فعلاً وباستمرار . انظر الى نفسك في أية لحظة وسوف تجد أن

(١) د . س . وودورث R.S. Woodworth : « علم النفس » ص ٣٢ .

هناك شيئاً يشغل انتباهك سواء أكان هذا الشيء احساساً أم فكرة أم شعوراً .. الخ . وليست هناك لحظة واحدة في حياة الفرد يمكن أن تخلو من الانتباه خلوا تاماً ، فالجسم الذي لا ينتبه — ولو أدنى انتباه هو جسم لا نفس له . وحتى في حالة النوم وغيرها من الحالات اللاشعورية يكون الفرد منتبهاً الى مضمون موضوعي ، ولا يهم مدى الضالة التي يكون عليها هذا المضمون . ولو أن حواس النائم كانت موصدة تماماً عن العالم الخارجى لكان معنى ذلك أن أكثر الأصوات ضجيجاً لن يوقظه . ويجمل بنا هنا أن نلاحظ أن الأم النائمة قد لا توقظها حركة المرور الكثيفة التي يعلو ضجيجها خارج نافذة غرفتها، في حين أنه من المرجح جداً أن توقظها أقل حركة يحدثها طفلها ، وهذا لا يعنى فقط أن الانتباه مستمر أثناء النوم ، لكنه يعنى أيضاً أن الانتقاء والاختيار لما هو هام وضرورى موجود فى مثل هذه الفترة التي يغيب فيها الوعي الكامل .

والواقع أن الإدراك قد يكون من الضالة بدرجة تجعلنا لا نلاحظه وهذه الإدراكات التي غالباً ما لا نشعر بها هي التي يسميها « ليبنتز » بالادراكات الضئيلة .. *petites perceptions* ويوضح لنا ليبنتز هذه الادراكات الضئيلة بصوت البحر الذي نسمعه حين نكون بجوار الشاطئ: « اننا لكى نسمع هذا الصوت كما يحدث لنا عادة ، فلا بد لنا من أن نسمع الأجزاء التي يتألف منها الصوت كله ، أعنى أن نسمع الأصوات التي تحدثها كل موجة على حدة ، على الرغم من أن كل صوت من هذه الأصوات يبلغ حداً من الضالة بحيث لا يمكن أن يسمع الا من خلال التركيبة الجمعية التي تأتلف فيها هذه الأصوات بعضها مع بعض ، ومعنى ذلك أننا نستطيع فى حالة زمجرة البحر أن نسمع الأصوات لو أننا عزلنا الموجة التي أحدثتها عن غيرها ولا حظناها بمفردها . ذلك لأن حركة هذه الموجة وحدها لا بد أن تحدث فينا أثراً

غاية فى الضآلة ولا بد أن يكون لدينا ادراك لكل صوت من هذه الأصوات بالغأ ما بلغت ضآلته ، والا لما كان لدينا ادراك لمائة ألف من الأمواج ، ذلك لأن الاشأء لو تكرر مائة ألف مرة لما أصبح شأءا « (١) .

(٢٧) — عملية الانتباه اذن عملية مستمرة ومتصلة . والقطاع العرضى للذات فى أية لحظة من اللحظات يتألف من الجانب الذاتى للانتباه والجانب الموضوعى لمجال الانتباه . ومن الواضح أن عملية الانتباه بوصفها فعلا لفاعل سيكوفزيقى هى دائما شأء واحد . وهى هى نفسها ، اذ لا توجد اختلافات كمية أو كيفية بين الحالات المختلفة للانتباه . وقل مثل ذلك فى أى فعل بما هو كذلك ، فالرؤية واحدة باستمرار وهى هى ، والمرئيات هى التى تختلف وتتنوع ، والسمع واحد دائما والأصوات هى التى تختلف وتتنوع . وتلك هى الحال نفسها مع الانتباه وموضوعه : فالانتباه واحد لكن مجال الانتباه يمكن أن يضيق أو يتسع تبعا لما يختاره الفرد المنتبه . والانتباه فى اتساع مجاله أو ضيقة لا يغير من طبيعته . فمن الخطأ أن ننسب هذا الاتساع أو الضيق الى الانتباه ذاته كما تفعل عادة فى حياتنا اليومية . والواقع أنه بسبب اتساع مجال الانتباه أو ضيقه — زيادة امتداده أو زيادة كثافته — لا تكون الذوات المختلفة كلها واحدة فى ثرائها وغناها ، كلا ولا يمكن للفرد الواحد أن يكون دائما واحدا وهو نفسه باستمرار فيما يتعلق بموضوع الانتباه . وقد يعترض معترض على ذلك فيقول : ان الاختلافات فى هذه الحالة سوف ترد كلها الى الظروف الخارجية ، وأن الفرق بين « نفس » و « نفس » أو ذات وذات سوف تستمد من الخارج لا من الداخل ، ومن ثم

(١) « علم الموناد Teh Monadology » — ترجمة روبرت لاتا Robert Latta

الطبعة الأولى من ٢٧١ •

فالظروف الخارجية المحيطة بالفرد هي التي تجعله على ما هو عليه .
غير أن هذا الاعتراض يحرم الانتباه من أخص خصائصه وهو الاختيار
والانتقاء . ان النفس أو الذات تتألف مما يختاره الفرد المنتبه من
الظروف المحيطة لا من مجموعة العناصر المحيطة التي تشكل نفسها
في نمط معين . ان هذه العناصر ليست الا المادة الخام التي يختار
منها كل فرد ويشكل منها ذاته بطريقة مميزة فريدة تجعله في النهاية
فردا عينيا حقيقيا : « ان الذات الحقيقية هي شيء يصنع ويكتسب
ويتجمع ببذل الجهد والتعب وليست شيئا يعطى لنا لكي
نستمتع به » (١) .

(٢٨) — ان فعل الانتباه يقبع خلف حياة الفرد النفسية بأسرها،
وما يبدو لنا أنه تنوع في الأفعال السيكولوجية ليس في حقيقة الأمر
سوى تنوع للجانب الموضوعي ، فليس هناك سوى فعل أساسي
واحد هو الانتباه، ثم موضوعات متعددة ننتبه اليها في أوقات مختلفة:
ففي الإدراك الحسي أنتبه الى موضوعات حسية ، وفي الإدراك
العقلي أنتبه الى محتويات عقلية ، وحتى الأفعال التي تبدو في ظاهرها
مختلفة عن تلك الأفعال اختلافا واسعا مثل أفعال : الإدراك (المعرفة)
والنزوع Cognition and Conation يمكن كذلك ردها الى هذا الفعل
الأساسي نفسه : أعني الانتباه ، مع رد الاختلافات الى الموضوعات
التي ننتبه اليها نفسها ، ويكفي أن نلاحظ أن للمعرفة والنزوع نفس
خصائص الفعل الأساسي (الانتباه) مما يبرر لنا القول بأنهما معا
يمكن ردهما الى فعل الانتباه نفسه . « يمكن أن يستغرقنا الفعل
تماما كما يمكن أن يستغرقنا الإدراك أو التفكير . وكذلك الحركات
— ما لم تكن آلية — تعوق الأفكار ، والعكس بالعكس ، فالأفكار
بدورها — ما لم تكن سلسلة من التداعي — تعوق الحركات وتوقفها.

(١) برنارد بوزانكيت B. Bosanquet : « مبدأ الفردية والقيمة » ص ٣٣٨ .

انه من المستحيل عليك أن ترفع حملا ثقيلًا وتستمر في عملية التفكير، استحالة أن تمنع النظر في النقطة الموجودة على حرف (ف) وتواصل الحركة . ان حالة السكر ، والتنويم المغناطيسى ، والجنون وكذلك حالة الراحة أو الانهك تؤثر في الإدراك العقلى كما تؤثر في هزة الأعصاب سواء بسواء . والسيطرة على الأفكار مع السيطرة على الحركات فى وقت واحد تحتاج الى « جهد » . وكما أن هناك جهدا Strain ذا خصائص معينة فى عملية الاصغاء أو التحديق بامعان ، يقرن به مصاحب عضلى ، فهناك بالمثل ، جهد متميز بخصائص معينة فى عملية التذكر أو اعنات الذهن recollection and intellection المرجح أن يكون لذلك الجهد قرين بدنى مساو أساسا للواحد منهما .. وحين تترابط الحركات فان فعل الانتباه يكون مطلوبًا تمامًا كما هو مطلوب للربط بين الانطباعات الحسية . وحين تترابط هذه التداعيات ترابطًا وثيقًا فان عملية فكها تصبح صعبة ، وتتساوى صعوبتها فى الحالتين معا » (١) .

(٢٩) — ولكن قد يسأل سائل : ألا يقال اننا فى بعض الأحيان نكون فى حالة « لا انتباه » ..؟ لو أن السائل كان يعنى بكلمة « لا انتباه » هذه الغياب الكامل للانتباه فسوف أجيبه فى حسم قاطع كلا. ذلك لأن الانتباه موجود باستمرار، وعدم الانتباه الى شئ بعينه انما يعنى الى شئ آخر ، وفضلا عن ذلك فان موضوع الانتباه يجب أن يفهم على أنه يشمل مدى واسعا من الدرجات . ونحن فى استخدامنا لكلمة « الانتباه » وتطبيقها على هذه الدرجات جميعا نستطيع أن نقول انها تشبه « درجة الحرارة » . فكما أن درجة حرارة شئ من الأشياء قد تكون أقل بكثير من نقطة التجمد (أعنى تحت الصفر بكثير) فكذلك قد تكون درجة الانتباه فى بعض الحالات غاية فى الضآلة

(١) جيمس وورد : «مبادئ علم النفس» الطبعة الأولى ص ٦٧ .

لكن الانتباه مع ذلك موجود . ولو أننا فهمنا الانتباه بهذا المعنى الذى يجعله يشمل مدى واسعا جدا من الدرجات الخاصة بالموضوع الذى ننتبه اليه ، فلا يمكن أن تقوم لهذا الاعتراض قائمة بعد ذلك . وقد تفيد الفقرة الآتية التى اقتبسناها من « جون لوك » فى توضيح هذا المعنى : « أما القول بأن هناك أفكارا تبقى منها هذه المجموعة أو تلك بشكل دائم فى ذهن الانسان وهو فى حالة اليقظة (١) ، فهذا ما يقتنع به كل انسان من خبرته الخاصة . على الرغم من أن الذهن يعمل فيها بدرجات من الانتباه متفاوتة (٢) ، فهو أحيانا يحصر نفسه بحماس زائد فى تأمل بعض الموضوعات، ويقلب أفكار هذه الموضوعات من جميع جوانبها ملاحظا علاقاتها وظروفها ، ومهتما برؤية كل جانب على حدة بسرور زائد وانتباه كبير حتى أنه ليوصد الباب أمام جميع الأفكار الأخرى ، دون أن يلاحظ الانطباعات العادية التى تطبع الحواس عندئذ ، وهى الانطباعات التى كان لابد أن تحدث - فى وقت آخر - ادراكات نحس بها احساسا واضحا . وفى أوقات أخرى يكاد الذهن لا يلاحظ سلسلة الأفكار التى تتوالى على الفهم دون أن يوجهها أو يتعقب أيا منها . وفى أحوال أخرى نراه يتركها تمر - تقريبا - دون أن يلحظها تماما كما لو كانت ظللا باهتة لاتحدث أى انطباع » (٣) .

ومن هنا فلا يوجد بين الانتباه واللاتباه ذلك الاختلاف الذى يوجد بين الوجود واللاوجود ، فليس ثمة سوى اختلاف فى درجة الانتباه : فكلما ازداد تركيز الانتباه على موضوع معين ، ازداد

(١) سبق أن رأينا أن الانتباه مستمر حتى أثناء النوم .

(٢) سوف أفهم من عبارة «درجات الانتباه» أنها تعنى اختلافات وفروقا فى موضوع الانتباه ، لافى فعل الانتباه بما هو كذلك .

(٣) «مقال فى العقل البشرى» نشرة وورد لوك ، المجلد الأول ، الفصل التاسع عشر،

القسم رقم ٣ ، ص ١٥٩ .

انحسار الانتباه عن موضوعات أخرى ، وكلما ركزت انتباهي بامعان على « أ » انحسر انتباهي بالضرورة عن « ب » . غير أن « برادلي » يرى رأيا آخر فهو يقول : « ان مجرد مثل موضوع معين أمامي أو عدة موضوعات لا يعد هو نفسه انتباها .. فأنا لا ألتبه بمجرد ادراكي لموضوع ما أو تفكيري فيه ، لكنني أبدأ في الانتباه حين أجاوز ذلك بحيث أجعله موضوعي أنا my object (١) . لكن هل يمكن أن يكون هناك ظل من شك في أن الادراك أو التفكير هما دائما ادراكي أنا . وتفكيري أنا ، أعني أنه دائما ملكي ودائما خاص بي ..؟ فضلا عن ذلك فان الادراك أو التفكير الذي لا ألتبه اليه لا يكون موجودا من أجل على الإطلاق . والواقع أنه لا يوجد أمامي من الموضوعات الا ما ألتبه اليه بوصفه ادراكا حسيا أو فكرة أو شعورا أو حركة أو أيما ما كان نوعه . ويعرف جون سيوارت مل J.S.M. الشيء بأنه الامكان الدائم للادراك ، وهذا حق . والادراك يصبح مستحيلا بدون الانتباه ، ومن هنا كان من الصواب أيضا أن نعترف الشيء بأنه الامكان الدائم ليكون موضوعا للانتباه . ومن ناحية أخرى فانا نستطيع هنا أن نستفيد من تعريف « لينتز » للذهن بأنه الامكان الدائم لعملية الادراك ، واذا ما استبدلنا الواقع الفعلي بمجرد الامكان ، والانتباه بدلا من الادراك ، لزم أن نقول ان الذهن هو الواقع الفعلي الدائم لعملية الانتباه .

صحيح أنني كلما ركزت انتباهي في ادراك معين أو فكرة بعينها امتلكته واستحوذت عليه بشكل أعمق وأقوى : لكن ذلك لا يتعارض مع القول بأن الادراك الشاحب أو الفكرة الباهتة هما أيضا ادراكي وفكرتي على الرغم من أن درجة استحواذي عليهما تكون أقل .

ويرى « برادلي » من ناحية أخرى أن الانتباه ينبغي — لا أن

(١) ف . هـ . برادلي : « الانتباه الايجابي » مجلة A. Wolf عدد ٤١ ص ٣ .

يكون له موضوع فحسب - بل أيضا : « ان يتضمن استبقاء
والمحافظة على هذا الموضوع ، ولهذا فهو يتضمن بعض التمهّل والبأنى
some delay (١) . والواقع أن هذا الاستبقاء أو هذه المحافظة
التي يتحدث عنها برادلى هي علامة تتميز بها بعض حالات الانتباه
لكنها ليست سمة ضرورية للانتباه الخالص والبسيط ، والا فلن يكون
فى استطاعتنا أن نرسم خطا فاصلا يحدد مدة الزمن التي نستبقى فيها
الموضوع الذى نتبه اليه - أعنى أن نرسم خطا ونقول : تحت هذا
الخط لا يكون الفعل انتباها ، وفوقه يمكن أن يعد انتباها ،
فمن الواضح أن مثل هذا الخط الذى يعين الحدود بين المنطقتين
لا يمكن رسمه .

(٣٠) - ويجمل بنا هنا أن تنتهى من مناقشة ذلك التقسيم
الشائع للانتباه - ذلك التقسيم الذى قد يضللنا ويجعلنا نقع فى
خطأ الظن بأن الانتباه على أنواع مختلفة ، اذ كثيرا ما يقال ان الانتباه
ينقسم الى : انتباه ارادى ، وانتباه لا ارادى . وهم يقصدون بالانتباه
الارادى ذلك الانتباه الى بعض الأشياء أو بعض الأفكار بجهد من
الارادة . أما الانتباه اللا ارادى فهم يقصدون به ذلك الانتباه الذى
تجذبه طبيعة الموضوعات ذاتها التي تسترعى الانتباه ، مثال ذلك :
الصوت المدوى ، وومضة الضوء القوية . وبعبارة أخرى يقال عن
الانتباه انه ارادى حين يتم رغما عن ارادة الشخص المنتبه . غير أن
هذا التقسيم يقع فى مغالطة منطقية هي « مغالطة التسليم بالشئ قبل
البرهنة عليه » ، فهو يقوم على افتراض أسبقية الارادة على الانتباه،
أو أنها على الأقل مقترنة ومصاحبة للانتباه . فاذا ما وجدت الارادة
قبل الانتباه أو معه سمي انتباها اراديا ، واذا غابت الارادة ، أو اذا

(١) نفس المرجع ، ص ٣ .

ما سبقت ارادة الانتباه الى شىء آخر الاتجاه الجديد الذى يتجه اليه الانتباه ، سمي الانتباه فى هذه الحالة انتباها لا اراديا . لكن أسبقية الارادة على الانتباه أو ملازمتها له ، أمر مشكوك فيه ، لأن الارادة هى نفسها نوع خاص من الانتباه يتميز فيه الموضوع الذى ننتبه اليه بخصائص معينة . وهذه الخصائص التى تجعل الوقف السيكولوجى موقفا اراديا سوف تكون موضوعا لفصل خاص (١) .

لاشك أن الظروف التى تؤثر فى توجيه الانتباه نحو موضوعات معينة دون موضوعات أخرى ، تكمن الى حد ما - ان لم يكن الى حد كبير - فى طبيعة الموضوعات التى تسترعى الانتباه : فالضوء اللامع ، والصوت المدوى ، أكثر ترجيحا لجذب الانتباه من الصوت الخافت والصوت الضعيف . وقل مثل ذلك فى الموضوع الضخم فهو أكثر احتمالا لجذب الانتباه من الموضوع الصغير . وأكثر الشروط الموضوعية كلها أهمية فى جذب الانتباه هو التغير Conatus فتوقف الجلبة والضجيج فجأة أو بدايتهما فجأة من المحتمل جدا أن تجذب الانتباه ، وتلك هى الحالات التى يقال فيها ان الانتباه لا ارادى .

لكن ما السبب الذى يجعل الضوء اللامع أو الصوت المدوى يجذب الانتباه أكثر من الضوء الخافت أو الصوت الضعيف ..؟ لماذا كان الموضوع الجديد الذى يظهر فجأة فى مجال الانتباه يسترعى بشكل قوى ..؟ السبب دائما هو نفع الفرد ومصلحته . أو بعبارة أوضح : المحافظة على وجود الفرد وبقائه هى التى تحدد ما ينتبه اليه وما لا ينتبه اليه . ومن هنا فان الضوء اللامع أو الصوت المدوى، أو الظهور المفاجئ لموضوع ما ، قد تكون كلها مصادر خطر تهدد هذا الوجود . ولهذا فانا بطبيعة تكويننا العضوى نفسه ننتبه بسرعة الى مثل هذه الأشياء لتجنبها أو لنحترس منها . وسواء أكانت الظروف

(١) انظر فيما بعد الفصل الثالث عن الارادة (المترجم) .

فى ظاهرها ذاتية أم موضوعية فان النفع الحقيقى للفرد هو الذى يحدد باستمرار اتجاه الانتباه . ولو افترضنا أن طبيعة تكويننا العضوى كانت على نحو آخر ، فربما جذب انتباهنا الضوء الشاحب لا اللامع والصوت الخافت لا المدوى .

وما أشرنا اليه على أنه « نفع الفرد ومصلحته » ليس شيئا آخر سوى « لذة الحياة التى هى نفسها جزء وجانب من الحياة .. ولذة الكائن الحى هى أن يستمر فى الحياة ، وأن يجدد نفسه باستمرار كحياة جديدة .. ولا يخلو منها لون من ألوان الحياة ، فلذة الحياة هى العامل المشترك بين الكائنات جميعا : الأنواع الفطرية الأنواع التى لا تتحول الى نوع آخر ، من أضال الحيوانات الى الانسان . وانك لتجد هذا الطابع المشترك فى عدة ملايين مختلفة من الأنواع بحيث لن تفشل ولن تخطئ ولو مرة واحدة فى ملاحظتها : فعقول الأفراد المتنوعة تنوعا لا حد له ، والزواحف ، والأسماك ، والنحلة ، والنملة ، والأخطبوط – هى أنواع من الحياة قد يبدو بعضها غريبا من حيث الذهن أو شكل الجسم – الا أنها تشترك جميعا – مهما اختلفت – فى تلك السمة الدائمة وهى : الاندفاع نحو الحياة ، والاستزادة منها ، وهى سمة يمكن أن نسيها لذة ، وهى لذة موجودة ، ويمكن لمن يتساءل عنها أن يتعقبها طوال الأشكال التى مرت بها الحياة عائدا القهقرى من حياة الانسان نفسها – ليجد أن اللذة أصبحت دافعا أعمى ، ثم ليجد أن الدافع قد تنحى ليصبح باعثا لا عقليا ، وقد يكون هو الذهن أيضا .. » (١)

وهذا الميل الداخلى عند الانسان كما هى الحال فى كل موجود

(١) تشارلز شرنجتون C. Sherrington الانسان وطبيعته Man on his nature

طبيعى آخر سواء بسواء . يجعنه يرد جميع التغيرات بتلك الطريقة التى تعود عليه بحفظ توازنه ووحدته الخاصة . هذا الميل الداخلى عند الانسان هو ما يسميه « اسبنوزا » بالنزوع الأساسى Conatus للتدائن انى حفظ ذاته . ونزوع الانسان هو ماهيته : فهذه الطريقة الخاصة من السلوك فى أى موقف جزئى هى التعبير عن « نزوعه » تحت ظروف اللحظة الحاضرة . وباختصار : نزوع الانسان هو ارادة الحياة عنده ، وهو ببساطة ماهيته : « التى يخرج منها بالضرورة جميع تلك الأفعال التى تتجه الى « المحافظة على ذاته » ..وطالما أن ماهية الانسان ذهنية كما هى جسمية سواء بسواء فان الانسان يشعر بهذا الجهد الذى يبذله ، أعنى أن الانسان لايتجه الى تدعيم وجوده الجسمى والذهنى فحسب ، لكنه يعرف هذا الميل ويشعر به (١) .

(٣١) ولا بد أن يفهم « تقع الفرد ومصلحته » بالمعنى الضيق والواسع على السواء . فهو يشمل المذافع الدائنة والعبارة فى آن معا ، وانشغالات الفرد الوقتية توجه انتباهه لصالح ما يتصادف أن ينشغل به فى لحظة حاضرة أو منذ لحظة قصيرة مضت . وكذلك فان موقفه العقلى فى لحظة ما يفيد فى تنظيم انتباهه وتوجيهه . والنفع العابر — فى أبسط صورته — يمثله موقف الفرد حين يلتقى عليه شخص ما سؤالا فى الوقت الذى يكون فيه منتبها الى شىء ما : « اذا سألت سائل — أو اذا سألت نفسك — عن الطابع المعمارى لساعة البرج القائسة أمامك ، فانك سوف تنتبه الى طابعها المعمارى . لكن من المرجح جدا ألا تلاحظ الوقت الذى تشير اليه الساعة . أما لو سألك عن الوقت فسوف تلاحظه ، لكن من المرجح جدا ألا تلاحظ الطابع المعمارى للبرج أو حتى الطريقة التى كتبت بها الأرقام على واجهة

(١) انظر هـ . هـ . يواقيم : دراسة فى كتاب الاخلاق لاسبينوزا ص ١٩٢ .

الساعة: اللهم الا لو سألك هل هي أرقام عربية أم رومانية .. الخ» (١)
تلك هي المنافع العابرة أو المؤقتة، لكن هناك أيضا المنافع الدائمة
التي تصلح للمحافظة على وجود الذات بما هي كذلك . وبين هذه
وتلك سوف تجد باستمرار أثرا دائما لتجربة الفرد المباشر ، أعنى أثرا
— كبير أو صغير — لمزاجه ونظرته المستندة من تربيته السابقة :
« فالناس يوجهون انتباههم الى موضوعات تختلف باختلاف منافعهم ،
وباختلاف المجالات التي تنسب اليها هذه الموضوعات . وانك لتجد
من الناس أفرادا يجذب انتباههم فى محتويات صحيفة من الصحف
موضوعات تختلف باختلاف تجاربهم السابقة » (٢) .

(٣٢) — معنى ذلك أن الانتباه عملية انتقاء ورفض : انتقاء
لما يبدو أنه يلبي منافع الفرد ورفض لما يبدو عكس ذلك . والفرد فى
هذا النشاط الانتقائى يأخذ ما يساعده على حفظ بقائه ، ويتجنب
ما يضر هذا البقاء ثم لا يكثر بما هو محايد . وتسل بيئة الفرد فى
هذا النشاط الى الاطراد ، ومن هنا فأننا نقول ان هناك اطرادا فى
الطبيعة ، والسبب أننا نصنف محتوياتها تبعا لنفعها لنا . ومعنى ذلك
أن الاطراد فى الطبيعة ليس الا اطرادا فى خبرة الفرد ، لأن الطبيعة
لا تحتوى فى الواقع على شيئين متحدين تماما ، وانما تتألف من أفراد
فريدة فى نوعها Unique خصوصا فيما يتعلق بموضوع الحياة:
« فالحياة فردية تماما كما هي الآن وكما كانت باستمرار . فليس هناك
شئ اسمه « الكلى » فيما يتعلق بموضوع الحياة ، لأن أية محاولة
لتعريف الحياة لابد أن تنطلق من تصور « الفرد » والا فلن تكون
حياة » (٣) . معنى ذلك أن الطبيعة لا تحتوى على شيئين متحدين

(١) أ. ولف J. Ward دائرة المعارف البريطانية (١٩٤٥) مادة «الانتباه» .

(٢) نفس المرجع .

(٣) تشارلز شرنجنون : «الإنسان وطبيعته Man on his nature» ص ١٤٣ .

اتحادا تاما فى هوية واحدة . ونحن حين نوحده بين شيئين فى هوية واحدة ، فأننا نفعل ذلك لعجزنا عن التعرف على ما بينهما من اختلافات خصوصا اذا كان الأمر يتعلق بمنفعتنا ، فالأبقار أمامنا دائما واحدة وهى هى — لا لأنها فى الحقيقة يتحد بعضها مع بعض فى هوية واحدة، ولكن لأنه يبدو أنها جميعا تلبى نفعا بطريقة واحدة . وتبدأ فردية البقرة فى الظهور حين يكون نفع الفرد مرهونا بالعثور على السمات المميزة لتلك البقرة كما هى الحال فى الفنان الذى يريد أن يرسم أو يبرز هذه الفردية . وحين نعرف فئة ما بأن أعضائها تجمعهم هوية واحدة معتمدين على اطرادهم فأننا نغض الطرف بالفعل عن نقاط الاختلاف الموجودة بين هؤلاء الأعضاء لأنها لانفع فيها بالنسبة لأغراض التعريف . واغفال نقاط الاختلاف الموجودة بين الموضوعات يبدو أنه واحد ، وهو لهذا يشكل فئة واحدة هى التى أطلق عليها «لينتز» اسم « هوية اللامتيزات identity of indiscernibles » ويقول لينتز فى كتابه « علم الموناد Monadology » لابد أن يختلف كل موناد عن غيره من المونادات الأخرى . اذ لا يوجد فى الطبيعة شيان متشابهان أتم مايكون التشابه بحيث يكون من المستحيل أن نجد بينهما فرقا داخليا أو على الأقل فرقا يعتمد على كيف داخلى أو صفة ذاتية .. intrinsic « (٢) .

ويواصل كل فرد فى هذا العالم المتعدد الأشكال البحث عما ينفعه ويجعله يتكرر فى مجال الانتباه ، ويواصل فى الوقت ذاته النفور مما يضره ويؤذيه ولا يجعله يتكرر الا نادرا ، وهو من ناحية ثالثة يواصل الحياد مع الموضوعات التى لاتضر ولا تنفع . وعن طريق الالتقاء بهذا الشكل تطرد خبرة الفرد وتتشكل بحيث منفعته دائما هى المركز : « قد يراقب جمع غفير من الناس أشعة القمر وهى تسقط

(١) « علم الموناد » ترجمة روبرت لانا — ص ٢٢٢ من الطبعة الأولى .

على أمواج الشاطئ في ليلة مقمرة من ليالى الصيف ، لكن كلا منهم لن يرى الا الطريق الفضى الذى ينساب تحت قدميه فى خط مستقيم « (١) . وكل فرد فى خبرته له بالمثل طريقه الخاص ومركزه ومداه المعلوم .

(٣٣) - الانتباه بوصفه عملية انتقاء ورفض يجعل من التنوع المطلق للعالم الموضوعى « كونا universe » (٢) . وهو كذلك يوحد بين الاحساسات المتعددة فى ادراك واحد ، فهو فى عملية الادراك يحول تنوع معطيات الحس وتعددتها الى موضوع متحد . ونحن بفضل انتباهنا الايجابى النشط ندرك الموضوع ككل ولا ندركه بوصفه شيئا يظهر من تركيب عناصره . والفاعل المنتبه لا ينتقى من التنوع غير المتعين العناصر الجزئية التى يمكن أن تشكل فى وحدة unity بل انه على العكس قد لا يشعر بوجود بعض هذه العناصر على الرغم من أن الوحدة التى يدركها قد يكون من الممكن بعد ذلك تحليلها الى عناصرها التى تتألف منها . وأنا حين أدرك الكل بوصفه كلا فأننى أضفى على العناصر كفيات معينة لم تكن هذه العناصر لتملكها بطريقة أخرى . ومعنى ذلك أن نتيجة نشاط الانتباه هى تكامل العناصر فى وحدة واحدة . غير أننا يجب ألا نوحده بين النشاط التكاملى وبين الخيال البنائى ، لأننا فى حالة الخيال البنائى نكون على وعى بالأجزاء التى بنى منها هذا الكل ، بينما فى حالة الانتباه تتكامل العناصر التى تشكل موضوع الانتباه دون أن نشعر بهذه العناصر ولا بعملية

(١) جيمس وورد J. Ward : « المذهب الطبيعى واللاادريه » الطبعة الثانية ، المجلد الثانى ص ١٦١ .

(٢) هناك تلاعب بكلمة كون universe الانجليزية فى هذه الجملة ، فهذه الكلمة مؤلفة من كلمتين uni بمعنى وحدة أو واحد و verse بمعنى تنوع أو اختلاف أو كثرة . وعلى ذلك فكلمة الكون فى اللغة الانجليزية تعنى « الواحد المتكرر » . وهذا هو المعنى المقصود هنا فالانتباه يجعل العالم الذى تشاهده أمامنا « كثرة فى واحد » أو كونا (المترجم) .

انتكامل . وبدون نشاط التكامل المتضمن فى عملية الانتباه فان هذه المنضدة الموجودة أمامى لابد أن تكون عددا هائلا من المعطيات الحسية التى لايسكن التميز بينها وبين الكثرة غير المتعينة التى تحيط بى . ان الشرط السابق لادراك المنضدة ككل بوصفها شيئا متميزا عن الموضوعات الأخرى لا يكمن فى المنضدة ذاتها بل فى طريقة ادراكى لها - أعنى أنه يكمن فى طبيعة الانتباه . أما الأسباب التى تجعل المنضدة تظهر كشكل وسط خلفية بحيث تتميز عن الأشياء الأخرى الموجودة فى مجال الرؤية ، فهى عبارة عن مجموعة من القواعد شرحها بالتفصيل أصحاب « نظرية الجشطالت » .

ويذكرنا ذلك بما يقوله كانط Kant عن « الوحدة الترنسندنتالية للادراك الذاتى » . فهذا العنصر الموحد لا غنى عنه اذ بفضله تتجمع جميع معطيات الحس فى كل متكامل ، وهذه الوحدة للادراك الذاتى عند كانط ذات فاعلية نشطة فى عملية الربط بين المعطيات الحسية فى صلتها بذاتها . ومن ثم فان وحدة الكثرة لابد أن يضيفها هذا العنصر الموحدة على الكثرة بنشاطه الخاص .

وكلما استطاع الفرد بانتباهه النشاط أن يدرك المظاهر المنوعة لموضوع من الموضوعات فى شىء واحد بعينه ، أمكن أن يقال عن هذا الفرد أنه على وعى بوحدته الخاصة . والعكس صحيح أيضا ، أعنى أنه كلما كان الفرد وحدة تظهر فى انتباهه النشاط ، كان الفرد قادرا على ادراك موضوع ما بوصفه شيئا واحدا . ومعنى ذلك أنه اذا قيل ان هناك شيئا من الأشياء فالسبب أن هناك شيئا ينتبه اليه وهو ينتبه اليه كشيء واحد رغم تعدده .

معنى ذلك أن وحدة الذات لايمكن تصورها بدون وحدة الموضوع ، فوحدة الذات ووحدة الموضوع يتضمن كل منهما الآخر ولا يمكن أن يوجد أحدهما بدون الآخر . وهاتان الوجدتان معا هما

تعبير عن النشاط المتضمن في عملية الانتباه . وطالما أن عملية الانتباه يمكن أن توجه الا الى موضوع رئيسى واحد في لحظة ما ، فانه لهذا السبب يقال ان الفرد لا يستطيع أن يقوم الا بعمل رئيسى واحد في لحظة بعينها .

ويجبل بنا هنا أن نسوق للقارىء تعريفا دقيقا - كبر أو صغر - لما نعنيه بكلمة « الفرد » . يقصد بلفظ « الفرد » الكل العضوى الذى تتصف أجزاؤه بصفات خاصة من حيث علاقتها بالكل . ومثل هذا الكل ليس مجرد تجسيع لأجزاء مستقلة بل هو مركب من أجزاء تتحدد من حيث علاقاتها بهذا الكل . والكل الذى تتحدد أجزاؤه بهذه الطريقة لا يكون سوى شئ رئيسى واحد في لحظة معينة . لكن ما المقصود بالشئ الرئيسى الواحد ..؟ هذا ما عبر عنه السير تشارلز شرنجتون Sir Charles Sherrington بقوله: (١) « انه فعل حركى من هذا النوع الذى لا يكون لأى حادث آخر يقع معه الا اقتران ضئيل للغاية فى الذهن ، فى حين أنه هو نفسه يكون له اقتران تام وكامل ، انه ليستطيع أن يفرغ ما بالذهن تماما فى « ذاته » .. » . واذا ما ترجمنا هذه العبارة الى اللغة التى نستخدمها أمكن لنا أن نقول : ان الشئ الرئيسى الواحد الذى يكون عليه الفرد بما هو كذلك فى لحظة ما هو فعل الانتباه الموجه أساسا الى موضوع واحد بعينه .

وهذا الموضوع قد « يتص » أو يستغرق انتباهنا كله بحيث نجد أن الموضوعات الأخرى التى تقع فى مجال الانتباه تنزاح الى خلفية هذا المجال . ويستمر « سير تشارلز شرنجتون » فيقول (٢) : « هناك مراتب من الفعل . فنحن نعتقد فى أنفسنا ، وفى غيرنا من الناس ، أننا مشغولون فى هذه اللحظة أو تلك بهذا العمل أو ذاك .

(١) « الانسان وطبيعته » ص ١٧٢ .

(٢) نفس المرجع السابق : ص ١٧٢ - ١٧٣ .

وهذا حق . فكل منا فى أية لحظة من لحظات اليقظة عبارة عن حزمة كاملة من الأفعال المتآنية ؟ ووسط هذه الحزمة هناك فعل رئيسى واحد أو فعل مركزى بعينه تتركز عليه نظرتنا الخاصة بوصفه الفعل الذى نقوم به أساسا فى هذه اللحظة الراهنة . وأيا ما كان هذا الفعل الرئيسى فإن هناك أفعالا أخرى تشارك معه وتتحد به وتساهم فيه بعضها بنصيب كبير وبعضها الآخر بنصيب أقل . وهناك أفعال أخرى بعضها لا يكون له علاقة على الإطلاق بهذا الفعل الرئيسى وبعضها الآخر تكون علاقته ضئيلة للغاية ، لكن لا توجد حالة من الحالات تكون فيها هذه الأفعال الجانبية مزعجة للفعل الرئيسى المركزى . وعلى ذلك فكل منا فى أية لحظة عبارة عن نموذج للفعل الايجابى النشط، نموذج بسيط من شرائح كلها ثانوية بالنسبة للفعل الأساسى . ولا يسمح لأى جزء من أجزاء هذا النموذج بازعاج الفعل المركزى الأساسى . انه لو حدث ذلك لتغير النموذج كله ولأصبحت الشريحة المزعجة هى الفعل المركزى فى نموذج جديد يزيح النموذج السابق ويحل محله . وتصبح هذه الشريحة الرئيسية تاجا للفعل الموحد فى اللحظة الراهنة » .

ومن ثم فإن القول بأن الجوانب المختلفة من الفرد تتقارب وتتحد فى نشاطها هو — فيما يبدو — العلامة المميزة لما نسميه بالفردية . وبعبارة أخرى فإن اتصال الزمان فى نشاط أجزاء نسق ما ، يجعل من هذا النسق كلا متكاملا . ومعنى ذلك أن الانسان فى حالة الفعل يكون فردا (١) ، أى كلا تلتحم أجزاؤه تماما . فاذا كانت الأجزاء المتعددة التى يتكون منها تركيبه العضوى قادرة على القيام بأفعال منفصلة ، فإن هذه الأجزاء كلها تتحد وتتآذر — حين يعمل ككل عضوى — لتقوم بعمل واحد ، لأن الفرد لكى يتحد فانه لا يحتاج الى مركز مكاني

(١) كلمة الفرد Individual فى اللغة الانجليزية تعنى حرفيا مالا ينقسم وهذا

هو المعنى المقصود هنا . (المترجم) .

موحد ، وانما اتحاده يكفله تماما تعاون الأجزاء واتجاهها نحو فعل واحد : « فالاتصال الزماني فى النشاط يعفى من الحاجة الى التركيز فى المكان » (١) .

والقول بأن وحدة الذات ووحدة الموضوع يتضمن كل منهما الآخر يتضح تماما حين نقول ان خبرة الشخص المنتبه فى أية لحظة من اللحظات هى نفسها عبارة عن وحدة ، فأيا ما كانت عناصر هذه الخبرة فانها تتحد وتلتحم فى نمط واحد أو أنموذج واحد له مغزاه : « ان الجانب الوجدوى للخبرة فى لحظة ما هو نفسه جانب من وحدة « الأنا » . وهناك أشكال سيكولوجية تسمى بالأشكال المزدوجة المنظور لأنها تبدو فى لحظة شكلا معينا وفى لحظة أخرى شكلا آخر .. ولكنها باستمرار هذا الشكل أو ذاك . أليس من التبسيط المفرط أن نشبه ذلك بتفسير الذهن « للآن » على أنها باستمرار موقف له معنى واحد ..؟ ان الخبرة المتكاملة هى التى تعتبر موقفا واحدا فى لحظة معينة تماما كما أن الفرد المتكامل حتى بالنسبة لأولئك الذين ينظرون الى الفرد على أنه آلة - آلة تستطيع القيام بأعمال كثيرة ، ومع ذلك فهذه الآلة لاتستطيع أن تقوم فى اللحظة الواحدة الا بعمل رئيسى واحد .. » (٢) .

(٣٤) - ان مايمكن أن نسميه بلحظة الانتباه هو على وجه الدقة ما يتألف منه حاضرننا - غير أن لحظة الانتباه ليست لحظة من لحظات الزمان الرياضى (٣) ، فهى تستغرق وقتا من الزمن كما أن لها

(١) نفس المرجع ص ٢٧١ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٧٦ .

(٣) الزمان الرياضى هو الزمان الذى يستخدمه العلم فى أبحاثه ، وهو يقوم على قياس حركة الأفلاك والكواكب أو بعبارة أخرى هو مقياس للمكان أو للمسافات التى يقطعها محرك ما . وهو لهذا يختلف عن الزمان النفسانى الذى نجهل ونشعر به ، والذى يطلق عليه اسم الديمومة أو المدة . (المترجم) .

مدة معينة . وينبغي أن نفعل ذلك بمعنى «سابق» ولاحق كما تطبق على
لحظات العالم الفيزيائي . أعني أن لحظة الانتباه تستغرق وقتا من جانب
المنتبه وهى لها مدة أى فترة من التابع الموضوعى من جانب العالم
الطبيعى (الفيزيائى) . فكيف يمكن اذن أن نسيها حاضرا ونحن
نعرف أنه يمكن تحليلها الى ما قبل وما بعد ..؟ يبدو أننا نقع فى مفارقة
حين نقول ان لحظة الانتباه هى برهة تتضمن « قبل » و « بعد » لكن
ليس لها ماض ولا مستقبل ، وانما ينظر اليها ككل هو الذى يشكل
ما نسميه بالحاضر الرواغ Specious present ، غير أن هذه المفارقة
الظاهرية يمكن حلها اذا ما فحصنا الطريقة التى ندرك بها الحركة .

بفضل التجارب المشهورة التى أجراها « فرتهيمر » (١) ، أحد
مؤسسى مدرسة الجشطالت - على ادراك الحركة أصبحنا نعرف أن
الحركة يدركها الاحساس نفسه المتأني مع الجسم المتحرك ، وأن
الحركة ليست منتجة تركيبية لعدد غير معين من النقاط المتتابعة التى
ندرك كل منها ادراكا سكونيا ، بل ان سلسلة الحركة كلها تدرك مرة
واحدة داخل لحظة الانتباه ، وهى كلها تدرك على أنها حاضرا ، ومن
المسلم به أن أية عملية لا بد أن يكون لها بداية ونهاية ، ولا بد بالتالى
أن يكون فيها شيء يسبق شيئا آخر . ومع ذلك فليس فى سلسلة
الحركة هذه نقطة يمكن أن ينظر اليها على أنها ماضية اذا ما قورنت
بغيرها من النقاط . والسبب ببساطة أننا لانجد نقطة أدركناها قبل
غيرها لأن ادراك السلسلة يتم ككل ، فادراك الحركة هو ادراك متآن.
والنتيجة التى وصل اليها « فرتهيمر » تدل على أن المخ فى حالة

(١) ماكس فرتهيمر Max Wertheimer (١٨٨٠ - ١٩٤٣) عالم من علماء النفس
الألمان ومن كبار مؤسسى مدرسة الجشطالت أخرى تجارب على ظواهر الخداع الحركي ومن
أهمها الظاهرة التى أطلق عليها اسم «ظاهرة فى Phi Phenomenon» ولقد كان وقوف
«فرتهيمر» على هذه الظاهرة عام ١٩١٢ نقطة البدء فى انشاء هذه المدرسة الجديدة فى علم
النفس أهم مؤلفاته « التفكير المنتج » . (المترجم) .

الادراك لا يتخذ وضعاً معيناً ثم وضعاً آخر بعد ذلك بحيث يكون كل منهما مستقل عن الآخر ، ثم يقوم بالتأليف بينهما لادراك الحركة . وبعبارة أخرى فإن الحركة ليست تأليفاً من احساسات متعددة ، كلا ، ولا هي نتيجة استدلال عقلى ، وانما تدرك الحركة ادراكاً مباشراً فهي معطى حسى وليست تركيبة ذهنية . وعمليات المخ فى حالة ادراك الحركة هي عمليات ديناميكية أعنى عمليات تتفاعل بعضها مع بعض وتتحرك . وربما ساعد ذلك فى حل مشكلة زينون الايلي القديسة ، فالخطوة التى يخطوها « اخيل Achilles » (١) ليست مركبة من نقاط منفصلة . لكنها عملية واحدة ، أو خطوة واحدة ، أو واقعة واحدة ، ونحن ندركها على أنها كل واحدة يقبل القسمة لكنه لا ينقسم بالفعل .

وينبغى أن تفرق بين لحظة الانتباه وبين لحظة الزمان الرياضى على نحو ما يطبق على الحوادث الطبيعية ، فالأولى لها ديسومة بينما الثانية ليس لها هذه الديسومة . ومعنى ذلك أنه لو كان من الممكن توضيح لحظة الانتباه بخط له بعد واحد ، فاننا يمكن أن نتخيل اللحظة الفزيائية كنقطة ليس لها بعد على الاطلاق و « الآن » الموجودة فى الخبرة ليست نقطة بين سلسلة ماضية من النقاط وسلسلة مقبلة كما هي الحال فى النقطة الرياضية ، اذ الواقع أن مثل هذه النقطة الرياضية سلب للزمان . ان لحظة الخبرة التى يتألف منها حاضرننا هي برهة تحوى فى جوفها لحظات العالم الفزيائى الماضية والمقبلة فى آن معا . ومجال الانتباه هو دائماً موضوع واحد بمعنى أن تنوع الديسومة بداخله — وهو التنوع الذى يمكن أن نعرفه من الناحية العقلية بتحليل لاحق — يشكل مركباً واحداً لا يقبل القسمة . الحاضر « رواغ » وهو بهذا

(١) شخصية من شخصيات الياذة . ويضرب به المثل فى السرعة . وقد برهن زينون الايلي فى احدى حججه ضد الحركة أن اخيل لا يستطيع أن يسبق السلحفاة .
(المترجم) .

الشكل جزء حقيقى من الديمومة ، وليس مجرد قطاع عرضى ينقسم الى ماضٍ ومستقبل كما تتطلب مقتضيات التحليل . وتأثير الفرد بالزمان لا يتخذ شكل الفجائية لكنه يتخذ شكل الديمومة . والواقع أنه طالما أن كل جزء من أجزاء الديمومة لابد أن يكون — كما يقول اسبنوزا — هو نفسه ديمومة فإن الحاضر الذى نخبره من الزمان لابد أن يكون « رواغا » ، لأنه مالم يكن كذلك فإن الزمان الخالص لا يمكن أن يحوى حاضرا ولابد أن يختفى كل ادراك . ولن يبقى ماضٍ نتذكره ولا مستقبل نتوقعه ، اذ لابد أن يختفى مع الحاضر كل امكان للذاكرة أو التوقع » (١) .

ان انتباهنا الايجابى النشط الى الواقع هو الذى يكون كلا من عناصر سابقة ولاحقة أو « ما قبل وما بعد » — يتضمنها حاضر الديمومة . ولأن عملية الانتباه هى نفسها عبارة عن فعل وليست مجرد حالة سلبية متقبلة passive من حالات الوعي فإن الحاضر الرواغ فى خبرتنا لا يبقى ساكنا لكنه يتحرك باستمرار حركة أمامية نحو المستقبل : « انا نتعرف على العناصر الماضية فى الحاضر الرواغ بوصفها ماضٍ لانزلاقها المستمر نحو الماضى الذى لاندركه لكننا نتذكره فحسب . أما عناصر هذا الحاضر المقبلة بوصفه مستقبلا فنحن نتعرف عليها حين تلقى ظلالها على المستقبل ، أعنى على ذلك الذى يمكن أن نتوقعه أو تخيله لكننا لانستطيع أن ندركه » (٢) .

وانه لمن الأهمية بمكان أن نلاحظ الاستخدام المألوف لكلمة « حاضر » حين نطبقها على فترات طويلة من الزمان ، فنحن نستطيع أن نتحدث حديثا مفهوما تماما عن الحرب الحاضرة ، وعن حركة الإصلاح الاجتماعى الحاضر ، بل انا نستطيع أن نقول ذلك على

(١) هـ. ف. هاليت H.F. Hallett : «فكرة الأزلية» Aeternitas ، ص ٢٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٢ .

فترات تستغرق سنوات طويلة. ومثل هذا الاستخدام لكلمة «الحاضر» استخدام مشروع طالما أنه يشير الى عملية واحدة من عمليات النشاط. وهذا هو المبدأ نفسه الذى نطبقه على لحظة الانتباه حين ينظر اليها على أنها لحظة حاضرة رغم مدتها الزمنية .

وواضح أنه من الطبيعى جدا أن نوسع لحظة الانتباه أو أن نضيّقها عن طريق الخيال ، ففى استطاعتنا أن نتصور فترة طويلة من الزمان على أنها حاضر رواج واحد بالقياس الى انتباه آخر قد يكون أكثر شسولا من انتباهنا . وفى استطاعتنا من ناحية أخرى أن نتخيل أن مجال الانتباه أخذ يتضاءل حتى أصبح يتضمن نقطة لامتناهية فى الصغر . ونستطيع فى الحالة الأولى أن نواصل الصعود فى السلم حتى نصل الى اللاتناهى ونبلغ فكرة الأبدية التى يمكن ادراكها بلمحة واحدة وبقوة قد لاتقل عن قوة الله . بينما نستطيع فى الحالة الثانية أن نواصل الهبوط حتى نصل الى مايسمى بالنقطة الرياضية وهى النقطة التى لا بعد لها . لكن ينبغى علينا ألا ننسى أن الفكرة التى نصل اليها فى أى من الحالتين ليست الا خيالا يقوم على أساس واقعة معينة هى المدة التى تستغرقها لحظة الانتباه .

(٣٥) — والتفرقة بين عناصر معينة يتكون منها المجال الذى يشكل موضوع الانتباه فى لحظة معينة ، تصل بنا الى نقطة هامة هى : التفرقة بين الانتباه المتصل وأفعال الانتباه ، فهناك عملية انتباه مستمر الى « الحاضر المتصل » بوصفه كلا يشكل أرضية معينة . ونستطيع أن نميز داخل هذه الأرضية بين أجزاء معينة ، وكل لحظة من لحظات هذه التفرقة تشكل فعلا من أفعال الانتباه ، لكن الموضوع الحاضر أمام الانتباه لا يمكن أن ينحل بواسطة هذه الأفعال الى كثرة منفصلة . كلا ولا يمكن أن ينحل الانتباه المتصل الى أفعال منفصلة فالكل الموضوعى لا يزال كلا متصلا يتحرك الى الأمام ، ولا يزال فعل

الانتباه متصلا ، وهو يظل كذلك رغم توزيعه المختلف وسط أجزاء المجال التى يمكن أن تتميز .

(٣٦) — سبق أن قلنا ان الجانبين اللازمين للنفس هما الانتباه وموضوعه . كما قلنا انه لا يمكن أن يكون هناك انتباه بغير موضوع ينصب عليه هذا الانتباه ، كما أنه لا يمكن أن يكون هناك موضوع ينصب عليه الانتباه بغير ذات تنتبه . وقد يظهر هنا سؤالان : الأول هو : من الذى ينتبه ..؟ والثانى : هل يمكن أن نضع خطأ فاصلا بين الانتباه وموضوعه ..؟

أما الاجابة عن السؤال الأول فهى : ان الذى ينتبه هو الفاعل السيكوفيزيقى ... (١) psycho-physical agent ككل متكامل ، فهناك أولا حواسه التى تعتبر أمثلة نوعية للانتباه ، فهو حين يرى : ينتبه أو يقوم بوظيفة نوعية هى الرؤية . وهو حين يسمع ينتبه أو يقوم بوظيفة نوعية هى السمع .. وهكذا ، لكن الحواس ليست هى كل شئ ، فهناك أيضا الانتباه الى الأفكار . والواقع أن الانتباه كله انما يكون لمضمون فكرى طالما أننا لا نتبه الى الادراكات الا كمضمون فكرى فحسب ، ومن هنا فاننا قد نقبل نظرية هيوم فى « الانطباعات والأفكار » بشرط أن نضيف اليها حقيقة هامة هى أن هذه الانطباعات وهذه الأفكار تكون موضوعا للانتباه .

الفرد فى تكامله هو الذى ينتبه ، ومن هنا كان الانتباه هو الخاصية الجوهرية للكائن الحى . والنفس هى الكائن الحى بقدر ما ينتبه . وليس هناك فرق فى ذلك بين الصور الدنيا من الكائنات الحية والصور العليا منها . بين النبات والموجودات البشرية ، اللهم الا

(١) المقصود بالفاعل السيكوفيزيقى هنا الشخص المنتبه بجانبه الجسمى والنفسى فى آن واحد أو كما يعملان معا فى كل متكامل (المترجم) .

فى درجة تعقد موضوع الانتباه . ولقد وجد أرسطو فى دراسته لطبيعة النفس أن الأنواع المختلفة من الأتفس ليست متشابهة أتم التشابه بحيث يمكن أن يكون لها كلها تعريف واحد من مظهرها المتواضع فى النبات الى القمة التى تصل اليها فى الانسان . كما أن هذه الأنواع من الأتفس ليست مختلفة اختلافا تاما بحيث لانستطيع أن نجد لها طبيعة مشتركة بين كل تنوعاتها . وأشكال النفس تمثل سلسلة لاتناسب فيها بحيث نجد أن كل شكل منها يفترض الأشكال السابقة دون أن تتضمنه هذه الأشكال . والنفس الدنيا هى النفس الغاذية وهى لهذا توجد فى جميع الكائنات الحية ، ثم تأتى بعد ذلك النفس الحاسة التى توجد فى الحيوانات وحدها ولا توجد فى النبات ثم نجد أخيرا قوة خاصة بالانسان هى النفس العاقلة .

ولو تأملنا قليلا هذا التصنيف الأرسطى للنفس — من وجهة النظر التى تأخذ بها — لوجدنا أن العامل المشترك والأساس فى جميع هذه الأشكال هو الانتباه مع اختلاف موضوعه ، واختلاف درجة تعقيده . فالوظيفة الغاذية الموجودة فى النبات والحيوان على السواء ، والتى لابد أن تعمل على حفظ وجود الكائن الحى فى النبات والحيوان على السواء ، والتى لابد أن تعمل على حفظ وجود الكائن الحى ، تفترض سلفا انتقاء العناصر المناسبة للتغذية . والانتقاء مستحيل بدون الانتباه ، لأننا لانعنى بالانتقاء مجرد تقبل الكائن الحى لمجموعة من العناصر وسط عناصر أخرى كما هى الحال مثلا فى « الغريبال » الذى يستبقى الجوامد من حجم معين ويترك الباقي ، أو قطعة الكربون التى تقوم بدور المرشح ، لكننا نقصد ذلك الانتقاء النشاط الفعال الذى يأخذ العناصر التى يحتاج اليها ويستبعد العناصر الأخرى . والانتقاء المتضمن فى نشاط النفس الغاذية واضح . أما النفس الحاسة فليس لها وظيفة الادراك فحسب ، لكن لها أيضا وظيفة الشعور باللذة والألم ،

وهي تنشأ كنتيجة للوظيفة السابقة لكي تستطيع التمييز بين الأشياء المختلفة فتأخذ منها ما هو سار وتترك ما هو مؤلم ، أعنى أن تقسوم بالانتقاء والاختيار ايجابا وسلبا . والوظيفة الخاصة بالنفس العاقلة عند الانسان هي تشكيل التصورات المجردة : الحكم والاستدلال. حل كل عملية من هاتين العمليتين وسوف تجد أنها تعتمد على الانتباه الى جوانب معينة فى أفكار معينة دون غيرها ، ففي حالة تكوين فكرة مجردة ينتبه المرء الى خاصية أو أكثر من خصائص الواقعة الفردية العينية كاستدارة القرش مثلا أو الجانب العقلى فى الانسان . وحين يصدر المرء حكما فهو بهذا الحكم يحيل مضمونا فكريا الى واقع متجاوز لهذا الفعل سواء اذا كان الحكم سلبا أو ايجابا . وتلك صورة من صور التجريد : تجريد لخصائص فكرية وتجريده لجانب من الواقع وبينهما تتم المقارنة وتحدد العلاقة بأنها موجبة أو سالبة . والاستدلال يعنى اكتشاف علاقات جديدة بين الأشياء وهذا الاكتشاف من ناحية أخرى يتضمن الانتباه الى جوانب معينة فى هذه الأشياء ويستبعد جوانب .

ومن ثم فإن النفس فى جميع صورها تعتمد على وظيفة الجسم الحى ، وأكثر وظائف الجسم الحى . ما هوية هو أن ينتبه ، ومن هنا ترانا ننكر وجود الحياة فى الجسم الذى لا يكون الا موضوعا للانتباه دون أن ينتبه هو نفسه لاختيار شيء ورفض شيء آخر . لكن قد يقال انه من المستحيل أن يكون الذهن صفة تلحق بالجسم لأن : « .. الجسم وكل جزء منه يمكن للذهن أن يدركه تماما كما يدرك أى موضوع محايد » (١) . وهذا الكاتب نفسه الذى أثار هذا الاعتراض يطلب

(١) هـ . و . كام H. W. Cam : افكار تأملية Cogitans Cogitata الطبعة الاولى

الالتجاء الى الوقائع المباشرة لاقامة الدليل ، ومثل هذا الالتجاء الى الوقائع المباشرة هو كل ما نطلب : فمن ذا الذى يستطيع أن يدرك جسمه ككل ..؟ ان مصدر الخطأ - فيما يبدو - هو الظن بأنه طالما أن من الممكن لشخص آخر كعالم الفسيولوجيا - مثلاً - أن يدرك جهازى العصبى كما يدرك أى جزء آخر من أجزاء جسمى سواء بسواء . فانه من الممكن بالنسبة لى أيضا أن أدرك هذه الأجزاء . أو ربما كان مصدر الخطأ الظن بأنه طالما أننى أستطيع أن أدرك بعض أجزاء جسمى ادراكا مباشرا أحيانا ، وفى المرآة أحيانا أخرى ، فلماذا لا أعتقد فى نفسى القدرة على ادراك التكوين العضوى ككل ..؟ غير أن ادراكك لبعض الأجزاء من جسمك شئ ، وادراكك للتكوين العضوى ككل شئ آخر مختلف عنه أتم الاختلاف ، ناهيك بادراك التكوين العضوى وهو يقوم بوظيفة ما .

(٣٧) - أما الاجابة عن السؤال الثانى الخاص بالخط الفاصل بين الانتباه وموضوعه فلا بد أن نقول أولا ان مثل هذا السؤال تناسى أن الانتباه فعل وبالتالي فهو لا يمكن تصويره كشئ قائم بذاته مستقل عن الموضوع الذى ينصب عليه هذا الفعل ، فكل منهما يعبر عن نفسه من خلال الآخر : والا فآين يمكن يا ترى أن نجد الخط الفاصل بين التقطيع Cutting والقطع Cut ، وبين فعل الرؤية Seeing والرؤية وقد انتهت Seen ، وبين الاستماع hearing السمع heard وبين فعل الكتابة Writing والكتابة Written .. ؟ «لا يمكن أن يكون هناك خط فاصل بينهما لأن الفعل هو العمل فى حالة الأداء doing ، ونتيجة الفعل هى العمل وقد انتهى . ومن هنا يظهر الانتباه فى الموضوع الذى نتبه اليه كما يظهر أى فعل آخر فى موضوعه . ونتيجة فعل الانتباه ومحصلته هى تكامل العناصر التى يتألف منها موضوع الانتباه ، فادراك المنضدة الموجودة أمامى

هو محصلة لفعل الانتباه والعناصر بما هي كذلك ليست من خلقي وانما هي . محسوسات *Sensa* (١) . بالقوة تتحول الى شيء بالفعل حين أجعلها موضوعا للانتباه ، وهكذا نضفي عليها صفة الكلية *wholeness* وهي صفة لم تكن لها من قبل لأنها - في ذاتها - لا تملكها . ومن خلال نشاط الانتباه الذي أقوم به أميز بين حدود « المحسوسات *Sensa* » واتصالها بالقوة ، وفي هذا الاتصال الموضوعي لا يوجد ثمة خط يفصل بين « الأشياء » لكن انتباهي الانتقائي هو الذي يفرض مثل هذه الخطوط الفاصلة ، وبالتالي هو الذي يشكل « الأشياء » فمجموعات « المحسوسات *Sensa* » التي تتكامل في موضوع معين هي محصلة لفعل الانتباه ، فالفعل هو الذي يحدث التغير ، والمحصلة هي التغير الذي حدث ، وكلما كانت « الذات » هي الفاعل كان هناك باستمرار فعل ما ، وهذا الفعل يعتمد على نشاط الفاعل وإيجابيته ولا يعتمد على مجرد الربط بين الحوادث الذهنية والحوادث الطبيعية : « ان التحليل .. الذي يرى أن الفعل يتألف من حادثتين احدهما ذهنية والأخرى مادية مع علاقة فعلية *de facto* بينهما ، ليس مجرد تحليل ناقص لكنه يعنى الغناء الفعل تماما ، لأنه يعنى امكان التفكير في الاستقلال الجوهرى لما عمل عن الفعل الذى تم به ، وامكان تصور الفعل الذى انتهى على أنه فعل تام ، بل على حادث وقع مصادفة » (١) .

(٣٨) - الجسم الحى بمقدار ما ينتبه الى شيء ما ، وبمقدار

(١) كان الفيلسوف الانجليزى «ش. د. برود C.D. Broad» هو الذى أدخل هذا المصطلح : «المحسوسات *Sensu*» والمفرد «المحسوس *Sensum*» فى الفلسفة الانجليزية ثم شاع بعد ذلك . وهو يرادف مصطلح «المعطيات الحسية *Sense-data*» . (المترجم) .

(١) ج. ماكسرى J. Macmuraay : «ما الفعل .. ؟ What is Action ?» محاضر الجمعية الارسطية ، المجلد السابع عشر ص ٧٥ .

ما يختار ويرفض هو النفس أو الذات *The self* . وتصور الجسم المنتبه ، أو الجسم الذى له خاصية الانتقاء والرفض يعطينا - فيما يبدو - أملا فى حل مقنع لكثير من المشكلات . فالمشكلة القديمة عن العلاقة بين النفس والجسم لن تظهر بعد ذلك مع مثل هذا التصور، ذلك لأن الجسم الحى فى حالة الفعل يصبح وحدة حقيقية للجانب الفزيائى والجانب السيكلوجى فى آن معا بحيث لا يكون لأحدهما معنى بدون الآخر ، فبدون الجسم الحى يصبح الانتباه مجرد كلمة جوفاء لأن هذا الجسم نفسه هو الذى ينتبه . والنظن بأن الانتباه موجود مستقل عن الجسم يشبه الظن بأن « الفأسية *axity* » مستقلة عن الفأس *axe* والجسم بدون الانتباه يصبح من ناحية أخرى مجرد كتلة هامة من المادة : احذف خاصية الانتباه من أى كائن حى ، أو جرد هذا الكائن الحى من القدرة على الاختيار والانتقاء ، ولن يبقى بعد ذلك أى فرق حقيقى يجعله مختلفا عن المادة الجامدة . فعلاقة النفس بالجسم - أعنى الجسم الذى تنسب له خاصية الانتباه والقدرة على الانتقاء - هى اذا ما استخدمنا تشبيه « برجسون *Bergson* » المشهور : علاقة حد السكين بالسكين ، فعن طريق الحد تعمل السكين دون أن يكون هذا أو ذاك كائنات يمكن الفصل بينها .

(٣٩) - الانتقاء شرط ضرورى للغرضية *purposiveness* التى هى الخاصية الأساسية للجانب السيكلوجى بوصفه جانبا متميزا عن الجانب الجسمى .. بل ان الغرضية تؤخذ أحيانا كمقياس لوجود الذهن . ولا يمكن أن يكون هناك نشاط غرضى دون اختيار وانتقاء لما يساعد الكائن الحى ورفض لما يبدو أنه يضره ويؤذيه . ومن ثم فإن الانتقاء والرفض هما الخاصيتان الأساسيتان للانتباه . وقد يتم الانتقاء بطريقة مباشرة كما هى الحال فى النبات الذى يأخذ من التربة مباشرة العناصر التى تساعد على النمو . وقد يتم أيضا بطريقة غير مباشرة حين

يتجه الى الوسائل التي تؤدي الى غاية بعيدة ، كما هي الحال في الفرائز الحيوانية . وقد يتضمن الروية والاختيار كما هي الحال في الارادة البشرية لكن الصفة الأساسية واحدة سواء في النبات أم الحيوان أم الانسان وهي أن الكائن الحي يقوم بعملية انتقاء .

(٤٠) — وعلينا أن نناقش الآن بشيء من التفصيل الخصائص التي يتميز بها الانسان بوصفه موجودا عاقلا حتى نتأكد من أن الانتباه هو العامل المشترك الضروري بينها جميعا .

ولنبداً بالصفات الأولية للعقل intellect وهذه الصفات — على نحو ما ذكر « بين Bain » ثلاث صفات رئيسية هي : (١) —

١ — الفرز أو ادراك الفروق بين الأشياء Discrimination

٢ — الاستيعاب أو التمثل assimilation

٣ — الحفظ أو الاستبقاء retentiveness

فبداية المعرفة هي فرز شيء عن شيء آخر ، أو ادراك الفروق بين الأشياء . ونحن ما لم تتأثر تأثيراً متميزاً بأشياء مختلفة على نحو ما تتأثر مثلاً بالحرارة ، واللون الأحمر ، واللون الأزرق — فأننا لن نتأثر على الاطلاق . وكلما كنا أكثر ادراكاً للفروق بين الأشياء ، كنا أكثر تعقلاً ، أو ارتفع ادراكنا من الناحية العقلية . لكن كيف يمكن لنا أن نفرز الأشياء أو أن ندرك الفروق بينها .. ؟ لا يمكن أن يتيسر لنا ذلك الا بالانتباه الى جانب واحد من جوانب الخبرة والعزوف عن بقية الجوانب في اللحظة التي أقوم فيها بعملية الفرز ، ولو أن ذهني تلقى احساساً ، لكنه لم ينتبه الى أحدهما أولاً ثم الى الآخر بعد ذلك ، فإن هذين الاحساسين لن يكونا اثنان بالنسبة له .

(١) ٠١ بين « العلوم الذمينة والعلوم الاخلاقية » (عام ١٨٦٨) ص ٨٢ — ٨٤ .

ان الشعور بأن هناك اتفاقا بين الأشياء ، أو بعبارة أخرى ، الوعي بالهوية بين الاختلاف ، هو أعظم الجوانب ماهوية في الأنشطة العقلية. وتلك « .. خاصية نادرة للذهن ، تعتمد على اختراق قناع التسويع والامساك بعناصر التشابه المشتركة (وتلك هي الخاصية) التي تزودنا بالمعيار للعقل .. (١) ولقد قال أفلاطون عن قوة التوحيد هذه انه لو صادف رجلا يستطيع أن يكشف عن الواحد بين الكثير فانه سوف يسير وراءه كما يسير وراء آله .. (٢) . ومن الواضح أنه يستحيل على أن أعرف أن شيئين يتفقان معا في جوانب معينة ، رغم اختلافهما مالم أكن قادرا على الانتباه الى جانب معين من الشيء وعزله عن بقية الجوانب . ومثل هذا الانتقاء للجانب الذي أتبته اليه هو الخاصية الأساسية للانتباه ، وهو الشرط الذي تفرضه مقدما عملية التجريد أعني تجريد هذا الجانب أو ذاك في الشيء الموجود أمامنا .

ويعتمد الحفظ على دوام الاستثارة الذهنية ومواصلتها بعد اختفاء المثير الأصلي ، غير أنه اذا كانت هناك استثارة للكائن الحي تبقى كذاكرة ، فلا بد أن تكون قد وجدت من قبل كادراك . ولا يمكن ادراك شيء اللهم الا اذا اتبته " وعملية الانتباه تدل على تلك العملية يمكن للشيء بفضلها أن يصبح موضوعا للوعي اذا ما قورن بغيره من الأشياء الكثيرة التي رغم وجودها في متناول الملاحظ فانه لا يلاحظها على الاطلاق .

(١) قارن قول هيجل : « اننا لا نقول عن فلان من الناس انه على ذكاء كبير لانه استطاع أن يميز بين شيئين يبدو الاختلاف بينهما واضحا ملموسا : كالقلم والجمل مثله وقل مثل ذلك حين تكون الأشياء موضوع المقارنة متشابهة تشابها كبيرا كشجرة الزان وشجرة البلوط ، أو المعبد والكنيسة .. الخ فنحن باختصار نميل الى رؤية الهوية في حالة الاختلاف كما نميل الى البحث عن الاختلاف في حالة الهوية » . انظر كتابنا «المنهج الجدلي عند هيجل » ص ٢١٩ وما بعدها . دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ . (المترجم) .

(٢) و . س . جيفونز W. S. Jevons : «مبادئ العلم» (١٩٢٤) ص ٥ .

ان العملية الأساسية - بصفة عامة - فى جميع ضروب المعرفة
هى الكشف عن العلاقات بين الأشياء من خلال الانتباه . وأكثر
العلاقات عمومية بين الأشياء هى الاتفاق والاختلاف ، وكل معرفة انما
تعنى ادراك الفرق بين فكرة وفكرة أو بين موضوع وموضوع آخر،
غير أن العلاقات لا توجد فى الأشياء نفسها وانما تخلقها الطريقة التى
أنتبه بها الى هذه الأشياء ، فيما أنتبه الى الكتاب الموجود أمامى
الآن ، فأننى أجده فوق المنضدة ، وتحت السقف ، وعلى يمين القلم،
أو على يسار المحبرة .

(٤١) - وسوف تناقش الآن العمليات النوعية الخاصة بالإنسان:
كالتجريد وتكوين التصورات ، واصدار الأحكام ، والقيام
بالاستدلالات - وسوف نرى أنها كلها تفترض سلفا الانتباه كشرط
أساسى لها . ولقد سبق أن أشرنا الى هذه العمليات فى الصفحات
السابقة بإيجاز شديد لكنها تستحق منا وقفة لنعرض لها بشئ من
التفصيل .

ان تعريف التجريد نفسه يظهرنا فى الحال على أنه لا يمكن
تصوره بدون الانتباه ، فالتجريد هو الانتباه الى خصائص معينة فى
الشئ واستبعاد خصائص أخرى . « التجريد يعنى وفقا للاشتقاق
اللغوى سحب (الانتباه) من شئ من الأشياء لكى نركزه على شئ
آخر .. وعلى الرغم من أننا نتحدث عن التجريد عادة على أنه تحول
من المختلفات الى التشابهات ، فان هذه العملية نفسها تظهر فى صور
أخرى .. فاذا افترضنا أن هناك موضوعين يتشابهان تشابها تاما (كما
هى الحال فى التشابه الشديد بين خروفين مثلا) فاننا نجد أنفسنا فى
حاجة الى بذل جهد فى عملية التجريد حتى تنغاضى عن جوانب
التشابه وتنسحب الى جوانب الاختلاف » (١) . ومن ثم كان التجريد

نتيجة للانتباه الى نقاط الاتفاق فى الأشياء واستبعاد نقاط الاختلاف ،
أو العكس ، أعنى الانتباه الى نقاط الاختلاف واستبعاد نقاط الاتفاق،
وفى كلمة واحدة : التجريد هو انتباه طارد .

والتجريد هو الخطوة الضرورية فى تكوين التصورات :
فالتصور هو الفكرة المجردة للطابع الذى يتفق فيه عدد من الموضوعات
الجزئية ، وهو ينشأ من الانتباه الى بعض خصائص الموضوع أو لعدد
الموضوع أو لعدد من الموضوعات المتشابهة واستبعاد الخصائص
الأخرى ، ففى تكويننا لتصور عام أو فكرة مجردة عن المربع مثلا
ترانا ننتبه الى موضوعات مربعة متعددة ثم تسقط منها المواد التى
تتركب منها هذه الموضوعات ، وكذلك الأماكن التى تشغلها وحجمها
.. الخ وننتبه فقط الى شكلها ، وبذلك نكون فكرة عن الطابع الذى
تتفق فيه هذه الموضوعات أعنى أننا نكون تصورا للمربع .

وحتى لو قيل (كما قال - مثلا باركلى وهيوم) انه من المستحيل
أن نجرد شيئا من شئ آخر ، أو أن نتصور الخصائص منفصلة لأنها
لا توجد منفصلة على الاطلاق ، وأن الكلى يعتمد على جزئى يكون
مثلا لغيره - فسوف يبقى صحيحا مع ذلك كله أننا نستطيع بفضل
الانتباه وحده الى نقاط التشابه بين أعضاء الفئة الواحدة واستبعاد
نقاط الاختلاف ، أن نعرف الجزئى الواحد على أنه مثل لفئة
بأسرها .

ومن هنا فان عملية التجريد وتكوين التصورات مشروطة مقدما
بالانتباه وما يقوم به من انتقاء واختيار . وقل مثل ذلك فى الحكم،
فالحكم هو الفعل الذى يحتل مضمونا فكريا الى واقع متجاوز لذلك

(١) ج . J. Sully «المجمل فى علم النفس» (عام ١٨٨٤) ص ٣٤٣ (الحاشية) .

الفعل ، ونحن فى مثل هذه الاحالة للمضمون الفكرى الى الواقع المقابل ترانا نقارن بين تصورين من حيث علاقتهما بموضوع مشترك. وطالما أن الحكم يتألف من مجموعة من التصورات ، وطالما أن التصورات جاءت نتيجة اتقاء صفات معينة واستبعاد صفات أخرى، فإن الحكم – بالتالى – يفترض مقدما الانتباه الذى يختار ويرفض .

ويمكن أن يقال نفس الشئ فى عملية الاستدلال ، فمهما يقال عن الاستدلال من آراء فسوف يبقى فى النهاية أنه ادراك لعلاقات جديدة : « الفعل الأساسى لقوة الاستدلال عندنا يعتمد على اظهار مثل جديد لظاهرة من الظواهر مهما تكن معرفتنا السابقة بشييه هذه الظاهرة أو مماثلها أو نظيرها أو مساويها .

فالتشابه أو الهوية تظهر فى جميع الدرجات ، وتعرف بأسماء مختلفة لكن القاعدة الكبرى للاستلال تشمل جميع الدرجات وتؤكد أنه طالما وجد تشابه أو هوية أو مشابهة (بين شيئين) فإن ما يصدق على أحدهما يصدق على الآخر (١) . وادراك علاقات جديدة بين تصويرين تستلزم بالضرورة درجة من التجريد – تجريد للخصائص الجزئية التى نجد أنها ترتبط معا بهذه الطريقة أو تلك ، والتجريد كما قلنا هو انتباه طارد .

(٤٢) – ان فهم الذات على أنها الفاعل السيكونى بمقدار ما ينتيه الى موضوع ما يمكن أن يفسر وحدة هذه الذات واستمرارها على النحو التالى : ان وحدة التنوع الحالى للذات يفسره أولا قولنا ان الفاعل فى حالة الانتباه يعمل ك فرد أعنى ككل وليس كمجموعة من الأجزاء . ويفسر ثانيا أن الموضوع الذى تنبه اليه يؤخذ ككل ،

(١) و . س . جيفونز «مبادئ العلم» ص ٩ .

أعنى كعرض واحد أيا ما كانت العناصر التى يمكن أن نحللها اليها من الناحية العقلية وبعبارة أخرى : الفرد المنتبه واحد ، والموضوع الذى ننتبه اليه واحد باستمرار ، رغم كثرته . والواقع أن « واحدة Oneness » الموضوع انما ترجع الى وحدة الفرد المنتبه . الشعور بوحدة نشاط الانتباه ترجع « الواحدة » التى يضيفها هذا النشاط على عناصر الموضوع .

ويمكن أن تفسر استمرار الذات من ناحية أخرى بطبيعة ما نسميه باسم « لحظة الانتباه » أو لحظة الشعور . ولقد رأينا أن لحظة الانتباه تتألف من « قبل » و « بعد » دون أن ننظر الى عنصر « القبل » على أنه تعبير عن الماضى ، أو الى عنصر « البعد » على أنه تعبير عن المستقبل . ذلك لأن « قبل وبعد » هما فى آن معا جزءان من كل واحد هو الحاضر الرواغ . وهذا الحاضر الرواغ يتحرك الى الأمام بحيث « تنخر » رأسه فى المستقبل ويتوارى ذيله فى الماضى ويبقى فى الذاكرة . وفى هذه الحركة الأمامية المستمرة يصبح ما كان « بعدا » « قبلًا » . خذ مثلا لحظتين متتاليتين من لحظات الانتباه (١) . ولنرمز لما هو « قبل » وما هو « بعد » بحرفى أ ب ، و ب ج على التوالي أن (أ) تمثل عنصر « القبل » فى اللحظة الأولى ، كما تمثل (ب) عنصر « البعد » . أما فى اللحظة الثانية ف (ب) تمثل عنصر القبل و (ج) تمثل عنصر البعد . وطالما أن « البعد » فى اللحظة الأولى هو نفسه العنصر الذى يمثل القبل فى اللحظة الثانية فسوف تكون (ب) متحدة وهى هى فى الحالتين . وبدلا من أن تكون اللحظتان المتتاليتان منفصلتين ومتميزتين بحيث تكتب على هذا النحو (ا ب) و (ب ج) فسوف تنساب الواحدة منهما فى الأخرى وتشكل تيارا متصلا يكتب

(١) الواقع أن التتالى وحده لا يكفى لتكوين الذات ، فمن الضروري أن يكون هناك اتصال لذلك المضمون الذى يلزم لكى نخبر الديمومة من خلال التتالى .

على النحو التالي (أ ب ج ..) . وفى مثل هذا التيار المتصل فأننى أظل دائما فى أية لحظة جزئية نفس الشخص الذى كنته منذ لحظة مضت ، لأن أية لحظة جزئية هى فى الواقع حلقة اتصال بين الماضى والحاضر ، وهى نفسها جزء من الماضى وجزء من الحاضر فى آن معا .

وعلى ذلك فأننا نحدث « الأنا » فى لحظة واحدة من لحظات الانتباه ، لكن عبارة « أنا هو أنا » تحتاج لحدسها الى لحظتين متتاليتين من الانتباه ، غير أننا لا ينبغى أن نفهم التالى على أنه حالات منفصلة، بل نفهمه على أنه سلسلة متصلة .

الفصل الثاني

نشاط الذات

الفصل الثاني النشاط الذاتى (١)

- ١ - حين ينتبه الكائن الحى فانه يفعل .
- ٢ - التفكير صورة من صور الفعل .
- ٣ - طبيعة الفعل يجب أن تدرس بوساطة الفلسفة .
- ٤ - كلمة « الفعل » كلمة مزدوجة الدلالة فهي قد
تعنى :
 - (أ) الفعل فى حالة الأداء .
 - أو (ب) الفعل وقد انتهى .
- ٥ - الفعل فى حالة الأداء هو وحده الذى نستطيع أن
نخبره .
- ٦ - رأى « ايونج » فى أن الفعل - كغيره من عمليات
الطبيعة - هو تتابع أحداث .
- ٦ ، ٧ - نقد هذا الرأى .
- ٧ - الصلة فى الفعل بين الحدث السيكولوجى والتغير
الطبيعى لا يمكن أن يكون مجرد تتابع .
- ٨ - يسلم الكاتب بأن الحدث السيكولوجى يستلزم
فاعلا ، لكن فكرة الفاعل تتضمن فكرة الفعل المطلوب
تفسيرها .
- ٩ - يرى الكاتب أن العملية لكى تكون فعلا ، فان التغير

(١) Self-Activity أو نشاط الذات . (المترجم) .

لابد أن يرغبه الفاعل ، غير أن رغبة الفاعل تجعل الموقف مختلفا أتم الاختلاف عن العمليات الطبيعية .

١٠ - لو كان الفعل عبارة عن سلسلة من الحوادث ترتبط ارتباطا سببيا فلا يمكن أن نعين حدا ينتهى عنده الفعل .

١١ - الفعل فى حالة الأداء acting لا يمكن لنا ملاحظته، وهو لا يمكن أن يعتمد على علاقة التابع فحسب .

١٢ - الأفعال تختلف عن الحوادث .

١٣ - لا يمكن التفرقة بين الأفعال والحوادث عن طريق الملاحظة الخارجية وحدها . بل ان التفرقة لا تتم الا عن طريق خبرتنا بالفعل فى حالة الأداء .

١٤ - لو أننا تعرفنا على التغير على أنه فعل كان فى ذلك تفسير له ، أما لو أدركناه على أنه حادثة فإنه يحتاج الى شيء آخر يفسر حدوثه .

١٥ - تقديم السببية لتفسير وقوع الحوادث .

١٦ - غير أن فكرة السبب بوصفه « مصدرا » للتغير لا يكون هو نفسه فاعلا « هذه الفكرة » تناقض ذاتى .

١٧ - لا يمكن تنفيذ الجبرية طالما أن التغيرات التى نبحثها لا تشملنى بوصفى فاعلا .

١٨ - الفاعل السيكونى هو نفسه سبب كاف للتغير .

١٩ - رأى برادلى القائل بأن فكرة النشاط تناقض ذاتى .

٢٠ - نقد رأى برادلى .

٢١ - وضع مشكلتنا : هل الفاعل بوصفه انتباهها
يكون منتها أم مبتدئا ؟

٢٢ - بخصوص الدليل الايجابي القائل بأنه يشارك في
التغير فاننا نلجأ الى التجربة ، أما فيما يتعلق بالدليل السلبي
فاننا نبرهن على تهافت نظرية الخصوم .

٢٣ - الخبرة هي المرجع الأخير . خبرة الانتباه يمكن
تحليلها الى حدين بالاضافة الى علاقة التكيف .

٢٤ - فكرة الحرية فكرة أصيلة ، أما فكرة الجبرية فهي
مشتقة .

٢٥ - ليس في استطاعتنا أن نجاوز خبرتنا .

٢٦ - هل يتناقض قانون بقاء الطاقة مع وجهة النظر
التي نأخذ بها .

٢٧ - عرض القانون بصفة عامة في ايجاز شديد .

٢٨ - عرض القانون مع اشارة خاصة لأفعال الانسان .

٢٩ - ٣٣ - ليس القانون فوق مستوى الشك .

٣٤ ، ٣٥ - خلق الانسان للفعل لا يتعارض بالضرورة
مع القانون .

١ - الذات (أو النفس) هي ثنائية الانتباه الى موضوع ما ،
أو هي الفاعل السيكوني بمقدار ما ينتبه الى شيء ما . غير أن انتباه
الفاعل ليس مجرد حالة من حالات التقبل فحسب بل هو فعل ،
والذات هي أساسا نزاعة وليست متأملة . فالفرد في حالة الانتباه

يفعل أعنى أنه يقوم بعمليتى انتقاء ورفض دون أن ينطبع انطبعا سلبيا بالموضوع الذى يوجد أمامه .

٢ - ومن المؤلف عند الفلاسفة التفرقة بين الفعل والتفكير ، وهم عادة يقيمون بينها تعارضا بقولهم انك اما أن تفكر أو تفعل ، أعنى اننا حين تفكر لا تفعل ، وحين تفعل لا تفكر . ومعنى ذلك أنهم يقصرون الفعل على الحالات التى تتعامل فيها مع الأشياء المادية وحدها أعنى الحالات التى تحدث فيها تغيرا فى العالم المادى ، أما حين تفكر فهم ينظرون الى هذه الحالة على أن المرء يتعامل فيها مع أفكاره الخاصة وحدها . « الفعل actio هو .. واحد من لونين من نشاط الذات ، وهو يتعارض مع التفكير Cogitatio فى اتجاه مقصده . فالذات تظهر فى حالة الفعل بوصفها فاعلا يسعى الى احداث تغيرات فى العالم أما فى حالة التفكير فهى تظهر بوصفها عارفة Knower تسعى الى احداث تغيرات فى وعينا بالعالم » (١) .

غير أننا نريد أن نفهم الفعل على أنه فعل باستمرار سواء أكان يسعى الى احداث تغيرات فى العالم المادى ، أم الى احداث تغيرات فى وعينا بهذا العالم ، فالفرد يفعل كلما انتبه ، وهو يفعل ذلك باستمرار كائنا ما كان موضوع انتباهه . أما القول بأنه من الصعب - أن لم يكن من المستحيل - أن تفكر وتتحرك فى وقت واحد ما لم يكن آليا automatic فانه يكشف لنا - لا أن التفكير والحركة يحتاجان لاتمامها الى صورتين مختلفتين من الفعل - بل ان فعل الفاعل واحد وهو نفسه باستمرار يوجهه أحيانا نحو الأقطار ، ويوجهه أحيانا أخرى نحو الحركة . فلو أنتى انتبعت الى الأقطار فان الحركة تتوقف

(١) ج . ماكرى : « ما الفعل ؟ what is Action » محاضر الجمعية الأرسطية

المجلد السابع عشر ص ٧٨ .

ما لم تكن آلية ، واذا ما انتبهت الى الحركة فان التفكير يتوقف
ما لم يكن سلسلة من تداعى الأفكار .

وعلى ذلك فالتفكير لون من ألوان الفعل ، وهو ليس شيئا
يتعارض مع الفعل ، ان ما يمكن أن نقابل بينه وبين التفكير هو
الحركة الجسمية لأن كليهما يحتاج لاتمامه الى فاعل قادر على الانتباه
والانتفاء ، ومن ثم فمن الخطأ أن نقصر الفعل على احداث تغيرات
فى العالم الخارجى ، لأن الفعل فعل سواء أكانت التغيرات الناتجة
عنه تغيرات تحدث فى العالم الخارجى أم فى عالم الأفكار . وليس ثمة
ما يبرر اطلاق اسم الفعل على التغيرات التى أحدثها حين أصفح شخصا
ما ، بينما ننكر اطلاق مثل هذا الاسم على التغيرات التى تحدث حين
أراجع أفكارى وأنا غاضب . والحق أن الأفكار والحركات تتداخل
تداخلا شديدا فى بعض الأحيان حتى انه يكاد يكون من غير الممكن
أن ننسب كلا منهما الى مقولة مختلفة من مقولات النشاط . خذ
مثلا موقف أحد العلماء وهو يقوم باجراء بعض التجارب العلمية فى
معمله ، أو انظر الى نفسك حين تحاول أن تربط عقدة : سوف
تجد هنا أن الموضوع الذى ننتبه اليه عبارة عن أفكار تعقبها حركة
الجسم لكنهما يرتبطان ارتباطا وثيقا حتى انك لتجد أنه من الممكن
أن نقول ان مثل هذا الشخص يفكر ويتحرك فى وقت واحد . انه
لافتعال كاذب أن تفصل بين الفعل والتفكير : « فالفصل بينهما على
أساس أن أحدهما « فعل » والآخر « فكر » ، أو أن أحدهما « مادي »
والآخر « ذهني » هو فصل مفتعل كاذب لأنهما معا يخصان فردا واحدا
متكاملا هو الفرد السيكونى بأكمله . » (١)

٣ - الادراك الحسى اذن فعل ينتج عنه مدرك حسى ، والتفكير
فعل ينتج عنه فكرة ، والتذكرة فعل ينتج عنه فكرة تتذكرها ، والارادة

(١) تشارلز شرنجتون : « الانسان وطبيعته » ص ٢٧١ .

فعل ينتج عنها التغير المراد .. الخ .. الخ ، والفرد فى جميع هذه الحالات يعمل شيئا ، فهو ينتبه وينتقى ، ونتيجة ذلك انما تكون عملا من الأعمال التامة a deed . ولن نمل مما سبق أن ذكرناه وهو أن الإدراك الحسى والتفكير ، والتذكر ، والارادة — هل كلها حالات أو أمثلة للانتباه الى موضوع معين ، هذا الموضوع فى كل حالة من هذه الحالات يتسم بمجموعة من الخصائص المعينة : والفكرة هى نتيجة التفكير والفعل المراد هو نتيجة الارادة — وهذه كلها هى — فى نفس الوقت — نتائج للعقل الأساسى للذات أعنى لفعل الانتباه. ومن هنا فاذا ما تساءلنا عن طبيعة فعل الانتباه كان معنى ذلك أننا نتساءل عن طبيعة : فعل الإدراك الحسى ، والتفكير والارادة .. الخ والحق أن الفلسفة النظرية والفلسفة العملية لن تقفا على أرض صلبة اللهم الا اذا ناقشت وفحصت وحللت تحليلا تاما وكاملا : طبيعة الفعل. « ان احدى المنجزات العظيمة التى قام بها «كانت» والتى رفعتة درجة عالية فى تاريخ الفلسفة هى أنه قد تحقق بشكل تام أكثر مما فعل أى فيلسوف آخر .. من أن (المنطق وهو يبحث فى الفكر ؟ محدود بنتائج التفكير ، وأنا فى حاجة ماسة لاثارة التساؤل حول صور نشاط التفكير . ولقد طبعته تلقائية الذهن فى بحثه عن المعرفة — منذ ذلك الوقت — المشكلة الرئيسة فى الفلسفة الحديثة ، حتى أن الفيلسوف الذى يسعى الى العودة الى الافتراضات الدجماطيقية القديمة، متغاضيا عن المشكلة التى أثارته معرفتنا للذهن من أنه يقوم بدور ما فى تكوين المعرفة وأنه ليس مجرد مستقبل فحسب — مثل هذا الفيلسوف، لابد أن نعتبره ساذجا .. » (١) .

٤ — فى دراستنا لطبيعة الفعل ، علينا أن نلاحظ أولا وقبل كل شئ أن هذه الكلمة — أعنى كلمة الفعل — مزدوجة الدلالة ونحن

نستخدمها بهذا الازدواج نفسه . اذ ترانا أحيانا نستخدمها لنعنى العمل فى حالة الأداء the doing ، بينما نستخدمها - أحيانا أخرى - لنعنى بها العمل وقد انتهى أو محصلة هذا العمل ونتيجته the deed ومن ثم كان من الأفضل اذا ما تحدثنا عن الحالة الأولى أن نسميها الفعل فى حالة الأداء acting (بدلا من العمل) ، واذا تحدثنا عن الحالة الثانية أن نسميها « الفعل وقد تم act » فما المقصود بالفعل فى حالة الأداء ، والفعل وقد تم ..

هـ - الفعل فى حالة الأداء acting (وهو العمل فى حالة الأداء أيضا doing) هو احداث تغير فى الوجود الداخلى أعنى داخل الانسان ، أو الوجود الخارجى أعنى فى العالم . انه احداث مظاهر مختلفة هى التى تطلق عليها اسم الأفعال التامة acts أو الأعمال المنتهية deeds « انه الجانب الذاتى الذى لانستطيع ملاحظته فى العملية التى تكون فيها الأفعال التى نلاحظها هى التعبير الموضوعى عنه .. » (٢) وبعبارة أوضح : العمل له طرفان : طرف داخل الفاعل نفسه (وهو ما نسميه بالعمل فى حالة الأداء ؟ وطرف خارج هذا الفاعل هو ما نسميه نتيجة العمل أو محصلته . ونحن نسلم بأن هذه الاجابة ليست اجابة شافية مقنعة لسؤالنا : ما المقصود بالعمل فى حالة الأداء doing ؟.. وقد يقول قائل : ان السؤال نفسه مستحيل طالما أن العمل فى حالة الأداء أو الفعل فى حالة الأداء ليس الا شيئا داخل الفاعل نفسه ومن ثم لا يستطيع أحد أن يخبره سوى الفاعل ذاته . فاذا أنت قطعت برتقالة نصفين ، فلن يستطيع أحد أن يرى بداية هذا الفعل أو الطرف الداخلى منه الذى يقع داخل الفاعل نفسه ، ان كل ما يستطيع المشاهد الخارجى ملاحظته هو البرتقالة وقد شطرت شطرين ، أعنى نتيجة الفعل أو محصلته أو الفعل وقد تم . وقد يقال انه لو صح ذلك فلن يكون فى قدرتنا أن نقدم تحليلا

كاملا لما نقوم به فعلا حين ننتبه أثناء الادراك الحسى ، أو أثناء التفكير أو الارادة طالما أن ذلك جانب داخلى ، ولن نستطيع أن نفعل شيئا سوى أن نحيل كل فرد الى خبرته الخاصة لكى « يخبر » ما يحدث بالفعل أثناء عملية الانتباه .

الفعل — كما سبق أن ذكرنا — يتكون من عنصرين أو طرفين هما العمل فى حالة الأداء من ناحية ونتيجة هذا العمل أو محصلته من ناحية أخرى ، والواقع أننا لانستطيع أن نكون على وعى مباشرة الا بالعنصر الأول فقط ، أما العنصر الثانى فيمكن أن نعيه من الناحية الحسية اذا كان ما نقوم به عملا جسيا : « على أن العنصر الثانى قد ينسلخ أحيانا — كما يحدث فى حالات المرض والاصابة — وذلك هو غاية ما نصل اليه فى تحليلنا للمركز الثانى الذى هو فعل تؤديه عن وعى بما نفعل ، فانظر الى ما يحدث حين يفقد عضو فى جسدنا قدرته على الاحساس ، مع احتفاظه بقدرته على الحركة ، فعندئذ لا يحس الانسان المصاب بمثل هذا العضو ، ولا يدري أين يكون من جسده الا اذا رآه ، فقد يصاب الانسان أثناء نومه بخدر فى ذراعه ، فتراه حينئذ لا يدرك وجود الذراع ادراكا حسيا ، وان يكن يستطيع تحريكه عن وعى بحركته ، وفى أمثال هذه الحالات ، تظل الأنا واعية بنفسها عن طريق أدائها لفعل ما ، ومعنى ذلك أن البقية الباقية من الوعى فى مثل هذه الظروف التى تفقد فيها ادراكنا الحسى بعضو من أعضاء الجسد ، لا يكون الحس هو طريقنا اليها ، بل الطريق هو وعى الأنا بنفسها وعيا مباشرا بما تنشط به من فعل .. » (١) وهذا الوعى المباشر بأنفسنا فى حالة الفعل هو — فيما يبدو — الطريق الوحيد الممكن للتعرف على الفعل من ناحيته الذاتية ، أعنى التعرف

(١) ش . شرنجتون : «الانسان وطبيعته» ص ٢٢٨ .

على الفعل فى جانبه الداخلى من حيث هو فعل فى حالة الأداء يتميز
عن الفعل التام ، أو عن نتيجة هذا الفعل ومحصلته .

٦ - غير أن أ . س . يوينج A.C. Ewing يرى رأيا مخالفا (١)
فهو يريد منا أن ننظر الى عملية الفعل فى حالة الاداء (أى الجانب
الداخلى من الفعل) بنفس الطريقة التى ننظر بها الى العمليات التى
نشاهدها فى العالم الطبيعى الخارجى . وهو يرى أن الفعل فى أى من
الحالتين (الداخلية أو الخارجية) هو مجموعة من الحوادث التى ترتبط
ارتباطا سببيا . والصلة الضرورية بين الحوادث فى عملية « الفعل فى
حالة الأداء » هى نفسها الصلة الضرورية الموجودة فى تدفق الفيضان
وان كانت عملية الفعل فى حالة الاداء التى نسبها الى فاعل تختلف
عن هذه العملية الطبيعية ، فهى لا تختلف عنها الا فى أن طبيعة حوادثها
مختلفة . وهو ينتهى من تحليله للفعل الى أن للفعل خمس خصائص :

- ١ - لابد أن يتضمن حادثا سيكولوجيا وحادثا فسيولوجيا .
- ٢ - الحادث السيكولوجى لابد أن يكون جانبا من السبب
للحادث الآخر .
- ٣ - يجب ألا تعتبر الحادث السيكولوجى حادثا منفصلا بل لابد
أن يعزى الى الفاعل نفسه .
- ٤ - لابد أن يكون الفاعل على وعى بما يعمل .
- ٥ - لابد أن يكون الحادث الطبيعى (أو الفزيائى) تغيرا فى
جسم الفاعل شريطة ألا ينظر اليه فى ذاته per se مالم يكن الفاعل
فى حالة الفعل لا يفكر الا فى راحة جسمه هو ، بل ينظر اليه من حيث

(١) قارن : «ما الفعل ٠٠ ؟» فى محاضرات الجمعية الأرسطية ، المجلد السابع عشر

علاقته ببيئته أو بجانب من بيئته الخاصة التي كان الفاعل يفكر فيها والتي يريد أن يغيرها بفعله .

٧ - ويمكن أن تظهر عدة اعتراضات على هذا الرأي الذي يأخذ به « يوينج » على النحو التالي : -

أولا : ان الرابطة السببية التي يقال انها موجودة بين الحوادث التي تتكون منها عملية من العمليات يمكن أن تفهم بمعان شتى ، فاذا ما كنا نتحدث عن العمليات التي تحدث في العالم الطبيعي فان هذه الرابطة قد تفهم على أنها تعنى سياقاً أو تتابعا منظما للحوادث التي تقع في هذا العالم . غير أن « يوينج » قد أوضح لنا أن هذا اللون من الرابطة السببية ليس هو مايعنيه بقوله ان هناك رابطة بين الحوادث التي يتكون منها الفعل . وهو يقول في هذا المعنى : « يبدو لي أن السببية ليست حالة يتكرر فيها فحسب التابع أو التلازم في الوقوع ، لكنها تتضمن رابطة أعمق بين السبب والنتيجة - وأعتقد أنه من الواضح بصفة خاصة أن تحليل النظام في العلاقة لا يصلح في حالة الفعل .. فالتغير الموضوعي (أى الذى يحدثه الفعل فى العالم الخارجى) لا يعقب الجانب الذهنى فحسب لكنه يتحد معه أيضا ، بالمعنى الذى لا يمكن فيه رد هذا التغير الى سياق أو تتابع منظم .. » (١)

لكن اذا كانت الرابطة السببية التي يقال انها موجودة بين الحدث الذى يمثل الجانب الذهنى والحدث الذى يمثل التغير الموضوعى ليست مجرد تتابع منظم فان البديل الباقي فى هذه الحالة هو أن يكون الحدث الأخير معتمدا فى وجوده على الحدث الأول . وهذا الاعتماد قد يعنى أن تعاقب الحدث الأخير للحدث الأول اما أن يكون تحليليا

(١) نفس المرجع ، ص ٨٧ .

أو تركيبيا . ولو أننا برهنا على أنه ضرورة تحليلية فلن يكون هناك فاعل فى هذه الحالة . اذ لن يكون الحدث الثانى الا نتيجة منطقية مترتبة على طبيعة الحدث الأول . لكن من المستحيل منطقيا أن نفترض أن التغير الموضوعى المعين الذى يحدث فى العالم الخارجى ليس الا جزءا من الجانب الذهنى الذى هو بدوره فكرة من الأفكار . وقد يقال: ان الحركة الجسمية التى نشاهدها متلازمة الوقوع مع فكرة من الأفكار أو أنها تتابعها المنظم ، لكن لانستطيع أن نتصورها جزءا من الفكرة . وبالتالي فان التغير الموضوعى لابد أن يعقب الحدث الذهنى من الناحية التركيبية ، وهذا هو الاحتمال الثانى ، وهو يعنى أن الرابطة بين الحادثتين ليست رابطة مطلقة ، لكننا نستطيع عن طريق الخبرة وحدها أن نعرف أن احدهما تعقب الأخرى : وهنا يمكن أن تساءل ؟.. خبرة من ؟.. ونجيب: خبرة الفاعل بالطبع ، ومن ثم يكون الموقف على النحو التالى :

١ - لدينا جانب ذهنى من ناحية وتغير موضوعى من ناحية أخرى .

٢ - التغير الموضوعى يعتمد فى وجوده على الجانب الذهنى .

٣ - الجانب الذهنى قد يعقبه - وقد لا يعقبه - تغير موضوعى .

٤ - الفاعل هو وحده الذى يستطيع أن يخبر النتيجة .

لكن اذا كان وضع المشكلة هو على هذا النحو : فأين هى أوجه التشابه التى تبقى بعد ذلك بين الفعل الذى يحدثه فاعل وبين العملية التى تحدث فى الطبيعة ..؟ ما هى أوجه الشبه بين الفعل الذى أقوم به بوصفى موجودا بشريا وبين العملية الطبيعية التى تقع فى العالم الخارجى ..؟ الحق أن الفعل الذى يقوم به الفاعل السيكونفىقى يتميز

بخصائص معينة تجعله فريداً في نوعه من ناحية ، وتباعد بينه وبين العمليات التي تحدث في الطبيعة تباعداً تاماً .. من ناحية أخرى .

٨ - ثانياً : يذهب «يوانج» الى أن الحدث السيכולوجي الذي يسبق التغير الموضوعي ينبغي ألا ينظر اليه على أنه مستقل ، بل لا بد أن يصف فاعلاً أو أن يعزى الى فاعل ما ، غير أن فكرة الفاعل هذه تتضمن كل ما يحاول « يوانج » انكاره . فهو يتساءل : « لماذا لا يكون كل فعل مؤلفاً من حادثتين : واحدة في ذهن الفاعل والثانية في العالم الخارجى - بحيث تكون الأولى سبباً للثانية ..؟ (١) وهذا حق ، لكن اذا كان ذهن الفاعل - في حالة الفعل - يحدث تغيراً موضوعياً فما الذى تبقى « ليوانج » بعد ذلك لينكره .. ؟ الواقع أن الكاتب اذا ما انتهى الى مثل هذا القول فانه يسير - فيما اعتقد - في دائرة مغلقة . ذلك لأن النتيجة التي انتهى اليها هي بالضبط المشكلة التي بدأ منها ، أعنى أن تحديد المعنى الدقيق للعلاقة بين ذهن الفاعل وبين التغير الذي يحدث هو نفسه المشكلة .

٩ - ثالثاً : يعتقد « يوانج » أنه في حالة سلسلة الحوادث التي يتألف منها الفعل - في مقابل عمليات العالم الطبيعي - « لا بد للفاعل أن يكون على وعى بما يعمل ، وأن يعمل هذا الفعل لأنه يريد أن يعمل .. » (٢) ، واذا تفاضينا عما تشتمل عليه عبارة هذه من ألفاظ مثل « الفاعل » و « الوعى » - وهي ألفاظ تجعل الفعل يختلف أتم الاختلاف عن العمليات الطبيعية . فانا نجدد يسلم بأن الفاعل في حالة الفعل يفعل ما يفعل لأنه يريد أن يفعله . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الفعل لا يكون فعلاً ما لم يكن غرضياً ، فالغرضية هي سمة السلوك البشرى وهي نفسها الخاصية التي تميز الفاعل عن الأجسام المادية ،

(١) نفس المرجع ص ٨٨ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٩٣ .

كما أنها الخاصية التي تميز الأفعال عن أحداث الطبيعة وعملياتها . ومن ثم فإن الاعتراف بوجود مثل هذا الاختلاف الواضح بين الفعل وأحداث الطبيعة ، ثم الزعم بعد ذلك بأن الفعل يمكن تحليله الى حوادث ترتبط فيما بينها ارتباطا سببيا — هو تناقض ذاتي صريح وواضح .

١٠ — رابعا : اذا كان الفعل سلسلة من الحوادث التي ترتبط فيما بينها ارتباطا سببيا : فعلى أى أساس يمكن أن نحدد نقطة النهاية فى فعل ما ..؟ ان « يوينج » يرى أن الفعل تحدده أحداث فى جسم الفاعل، لكنه يضيف فى الحال أن حركة الجسم لا بد أن ينظر اليها على أنها حركة مستقلة عن البيئة أو : الجانب الجزئى من البيئة التي كان الفاعل يفكر فيه والتي يرغب فى تغييره عن طريق الفعل ، (١) . غير أن ذلك يظهرنا على أنه ليس ثمة طريقة نرسم بها حدا للفعل كشيء متميز عن سلسلة الأحداث التي لاحصر لها والتي سوف تتوالى يقينا ، اللهم الا بالاشارة الى غرض الفاعل . وفكرة الغرض — مرة أخرى — تتضمن الفرق كله والاختلاف بأسره بين الفعل البشرى على نحو ما يقوم به الفاعل السيكونفزيقي ، وبين سلسلة الحوادث المتتالية التي يعقب بعضها بعضا كما هي الحال فى حوادث الطبيعة — التي يحاول الكاتب أن يمثلها .

١١ — الفرد فى حالة الفعل يكون فاعلا، أعنى نشطا ايجابيا فعلا ذلك لأن الفعل انما يعنى احداث تغير فى الوجود . والفعل وقد انتهى أعنى الفعل وقد تم act (العنصر الثانى من عناصر الفعل) هو التغير الذى يحدث . وهو نتيجة هذا الفعل التي يستطيع الملاحظ مشاهدتها سواء عن طريق الملاحظة الخارجية ان كان هذا التغير هو حركة جسمية ، أو عن طريق الاستبطان اذا كان فكرة . غير أن الفعل فى حالة الأداء acting (الطرف الأول أو العنصر الأول من الفعل)

(١) نفس المرجع السابق ، ص ٩٥ .

فهو جانب داخلي لا يستطيع أحد على الإطلاق ملاحظته وانما يمكن للفاعل نفسه أن يخبره حين يكون في عملية الفعل وأن يستنتجه حين يفحص الموقف فحضا استرجاعيا أعنى حين يسترجع ما حدث . وفكرة العمل في حالة الأداء نفسها تعنى أن ما يتم عمله يعتمد في وجوده على حالة العمل : « وينتج من ذلك أن كل تحليل للفعل يجعل من نشاط الذات - في حالة الفعل - ومن التغير في العالم الخارجى حدثين يرتبط كل منهما بالآخر ارتباطا « خارجيا » - سوف يسيء فهم طابع الفعل وخاصيته . وعلى سبيل المثال فان التحليل الذى يرى أن الفعل مركب من حادثتين احدهما حادثة ذهنية والأخرى حادثة مادية مع علاقة قائمة بالفعل تربط بينهما - مثل هذا التحليل ليس تحليلا ناقصا فحسب لكنه يلغى الفعل الغاء تاما . لأنه يعنى أن فى استطاعتنا أن ننظر الى نتيجة الفعل فى استقلال كامل عن الفعل الذى تمت به هذه النتيجة . وهو يعنى أيضا امكان النظر الى نتيجة الفعل لا على أنها فعل تم ، بل على أنها حادث وقع مصادفة .. (١) . صحيح أننا لا بد أن نحلل الفعل الى جانبين أحدهما داخل الفاعل نفسه ، والثانى هو الحادثة السيكولوجية - أو الحادثة الفزيائية - التى أحدثها الفعل . لكن المشكلة كلها انما تكمن فى الانتقال من أحد هذين الجانبين الى الجانب الآخر ، المشكلة هى الانتقال بين هذين الجانبين ، ذلك لأن الفعل فى حالة الأداء (أو الجانب الداخلى من الفعل) يعتمد على هذا الانتقال نفسه .

الفرد فى حالة الانتباه يقوم بفعل ما ، أعنى أنه يعمل شيئا ما ، وهذه الفكرة تؤدي بنا الى النتيجة الآتية :

ان الفرد يرتبط - على نحو ما - بموضوع أو بفكرة ، وتعتمد

(١) ج. ماكبرى : « ما الفعل ٠٠ ؟ » محاضرة الجمعية الأرسطية المجلد السابع عشر

طبيعة الانتباه على طبيعة هذه العلاقة نفسها . ونحن نعترف بعجزنا عن السير في هذا التحليل أبعد من ذلك . وكل ما نستطيع أن نقوله ونؤكد به بصدق هذه العلاقة وهو أنها ليست مجرد سياق متتابع : « حين تكون فاعلا .. فان ذلك يعنى أنك » سبب حر ولست سببا طبيعيا ، أعنى أنك لست مجرد حد فى سلسلة متتابعة لا يدركها الا الملاحظ وحده . لكنك تكون عالما يعيد تشكيل نفسه بفضل طبيعته وبفضل مضونه ، وأنت حين تفعل ذلك فانك توسع من نطاق حدودك ، وتمتص وتطبع بطابعك شيئا كان من قبل غريبا عنك » (١) .

١٢ - ونعود الآن الى الفعل وقد انتهى act (الطرف الثانى الخارجى من الفعل) الذى هو نتيجة الفعل ومحصلة العمل أو موضوع الانتباه ، لأن موضوع الانتباه هو عمل انتهى أو فعل تم فى صورة فكرة أو حركة متكاملة . وبين أن تقابل فى تمايز واضح بين الفعل وقد انتهى (أو نتيجة الفعل) وبين الحادثة . فكلاهما معا تغيرات تحدث فى الوجود ويمكن للمشاهد ملاحظتها ، لكن الفعل شيء عمل فى حين أن الحادثة من حوادث الطبيعة لا يمكن تصورهما على هذا النحو ، بل تتصورهما فحسب على أنها شيء حدث . والفرقة بين الفعل والحادثة التى تقع فى العالم الخارجى لا تكمن فى أى اختلاف فيما نلاحظه من تغيرات وانما تعتمد على نوع الحدوث . وبعبارة أوضح : ان التغير الذى نلاحظه لا يمكن أن نطلق عليه اسم الفعل الا اذا قصد اليه فاعل وأحدثه ، أما اذا افترضنا أن حدوثه لم يكن نتيجة قصد فاعل أعنى أنه يخلو من الغرضية فهو فى هذه الحالة يصبح حادثة وليس فعلا ، ويمكن أن ننظر الى وفاة شخص ما بطريقتين : أن ننظر اليها على أنها فعل ، وأن ننظر اليها على أنها حادثة . فهى فعل ان كان الفاعل قصد اليها كما هى الحال مثلا فى عملية الانتحار ، وهى حادثة

(١) ب . بوزانكيث : مبدأ الفردية والقيمة . ص ٦٦ .

ان وقعت من غير قصد كما هي الحال حين تدهمه سيارة فى الطريق .
ونحن نعرف أن الانسان فى مرحلته الأولى من التفكير - مرحلة
التفكير البدائى - يميل الى رد جميع أنواع التغيرات التى يشاهدها
الى فاعل ما ، فما يشاهده من تغير فى العالم الخارجى هو أيضا فعل
قام به فاعل سواء أكان هذا الفاعل بشرا مثله ، أم كان الها ، أو ماشئت
من قوى يتصور أنها فوق البشر وفوق الطبيعة ، وهكذا يعتقد أن كل
تغير فى الوجود عبارة عن فعل ، ويستبعد امكان وقوع حادثة بغير
فاعل قصده اخراجها الى حيز الوجود .

١٣ - اننا لانستطيع - اذا فحصنا التغيرات التى يمكن أن
نلاحظها - أن نجد فرقا بين الفعل والحادثة ما لم يظهر هذا الفارق
عن طريق الفاعل نفسه الذى يخبر الفعل فى الحالة التى يكون فيها
التغير نتيجة لفعل قام به . واذا لم يكن ثمة فاعل يخبرنا أن التغير
الثلاثى كان نتيجة لفعله هو فانه من المستحيل أن نقدم دليلا حاسما
يقطع بأن التغير المشار اليه هو فعل وليس حادثة . غير أننا غالبا مانعتمد
على خبرتنا الخاصة فى الحكم بأن التغيرات الفلانية التى حدثت
فى العالم الطبيعى قد تضمنت فعلا مشابها لفعلنا هو الذى أخرجها الى
حيز الوجود ، فأنا أستطيع أن أقول - وأنا على يقين تقريبا من صدق
قولى - أن الكتابة الموجودة أمامى الآن على الورق هى فعل لفاعل
ما لأننى قد خبرت بالفعل مثل هذا العمل . لكننى لا أستطيع مطلقا
أن أكون على مثل هذا اليقين حين أحكم بأن التغير الفلانى هو حادثة
وليس فعلا أحدثه فاعل ، لأن اعتمادى على خبرتى فى مثل هذه
الحالات لن يكون سوى اعتماد سلبى بحيث تكون حجتى على النحو
التالى : ان ذلك التغير لايمكن أن يكون فعلا أحدثه فاعل لأننى فى
خبرتى الشخصية لم يحدث لى قط أن قمت به ، كلا ولم أر شخصا
آخر يحدث مثل هذا التغير . صحيح أن فى استطاعتى أن أقطع فى

يقين بأن التغيرات ليست أفعالا أحدثتها موجودات بشرية مثل الكسوف الذى يحدث للشمس أو الشهب التى تنقض من السماء ، غير أن ذلك لا يجعلنا ننتهى الى القول فى حسم قاطع أنها ليست فعلا لفاعل أعلى من الانسان . ومهما يكن من شيء فإن مرجعنا باستمرار هو خبرتنا الخاصة بالفعل سواء أكانت خبرة مباشرة أم غير مباشرة — حين نحكم على بعض التغيرات فى العالم الطبيعى بأنها فعل وليست حادثة .

١٤ — ومن المهم أن نلاحظ أننا حين نقول عن بعض التغيرات التى نلاحظها أنها فعل فإن ذلك يعنى بالتالى تفسيرها لها ، لكن اذا قلنا أنها حادثة فإن ذلك يعنى اما أنها لايمكن تفسيرها أو أنها تحتاج الى تفسير أبعد » ان ميل الجنس البشرى بصفة عامة هو ألا يقنع ولا يكتفى بأن يعرف أن واقعة من الوقائع هى بشكل دائم مقدمة يعقبها واقعة أخرى تكون نتيجة لها ، لكنه يسعى الى البحث عن شيء آخر عساه أن يفسر له وضعهما هذا» (١). ويقول «مل» معلقا على أحد النقاد الذين يذهبون الى أن الاغريق أرادوا أن يعرفوا السبب فى أن مقدمة فزيائية معينة لا بد أن ينتج عنها نتيجة خاصة — فيقول لم يكن الاغريق وحدهم هم الذين بحثوا عن مثل هذه المبررات » فمن بين الفلاسفة المحدثين نجد ليبنتز يضع مبدأ اعتبره بديهية يقول: ان جميع الأسباب الفزيائية بغير استثناء لا بد أن تحوى فى طبيعتها الخاصة شيئا يجعل من الواضح جدا أنها لا بد أن تكون قادرة على احداث النتائج التى تحدثها » (٢) .

١٥ — والقول بأن وقوع حادثة من الحوادث لا يفسر نفسه بنفسه وانما يحتاج الى شيء آخر يفسره هو الذى أدى الى ظهور فكرة

(١) جون ستيفارت مل : « مذهب فى المنطق System of Logic » الطبعة الاولى المجلد

الاول ص ٣٩٠ .

(٢) نفس المرجع ص ٣٩٧ .

السببية ، ويمكن أن تصور الطريقة التي ظهرت بها هذه الفكرة على النحو التالي : اذا لم يكن هذا التغير الذى حدث فعلا لفاعل ، فاننا لابد فى هذه الحالة أن نبحث عن مصدر آخر له : « والاسم الذى أطلق فى الفكر الحديث على هذا المصدر البديل للتغير هو كلمة « السبب » ، وفكرة السبب هى فكرة مصدر آخر للتغير غير الفاعل، وهو مصدر لا يتضمن قصدا . ومعرفة الفرق بين الفاعل والحادثة — يظهرنا على أن القضية القائلة بأن « لكل حادث سببا » تتناقض تناقضا صارخا مع القضية التى تقول : « ليس ثمة سبب للفعل » . والواقع أنه اذا كان « كل فعل ليس حادثة » ، « وكل حادثة ليست فعلا » قضايا صادقة ، واذا كانت كلمة السبب تعنى مصدرا للتغير غير الفاعل ، فان هاتين القضيتين فى هذه الحالة تتضمن كل منهما الأخرى . وينتج من ذلك أنه ليس ثمة تناقض قاطع حين نتحدث عن سبب للفعل، لأننا حين نفعل ذلك فاننا نعنى أن ماتحدث عنه ليس فعلا action « (١) .

١٦ — ومن الجدير بالذكر أن فكرة السببية كما شرحناها فيما سبق فكرة تناقض نفسها بنفسها ، ويبدو أن هذا هو السبب فى أن العالم يحاول الآن أن يتخلص منها تماما وأن يحل محلها فكرة القانون، على اعتبار أن القانون ليس الا وصفا لتتابع منظم للحوادث كما نلاحظها . وذلك لأن الفكرة التى تقول ان للحادثة سببا هو الذى أحدثها هى : « محاولة للتفكير فى الحادثة بطريقة مماثلة للتفكير فى الفعل بينما نحاول فى نفس الوقت أن ننكر أنه يمكن ردها الى فاعل، فالسبب هو المسئول عن وقوع الحادثة ، وهو فى نفس الوقت شيء غير الفاعل، وبالتالي لا يمكن أن يكون مسئولا عن شيء، ولا يمكن

(١) ج . ماكيمورى : « ما الفعل ٠٠ ؟ » محاضر الجمعية الأرسطية المجلد السابع عشر

أن يحدث شيئا . وهكذا نجد أن السبب هو فى آن معا فاعل وغير فاعل « (١) .

١٧ - والتفرقة بين الأفعال والحوادث لها أهميتها البالغة بالنسبة للمذهب الجبرى ، اذ من المستحيل - كما لاحظنا من قبل - أن نفرق عن طريق الملاحظة الخارجية بما هى كذلك بين التغير الذى نعتبره فعلا والتغير الذى نعتبره حادثة . فليس ثمة شئ يمكن ملاحظته فى التغير بحيث يجعلنا ننسبه تماما الى فعل فاعل ، وهذه الحقيقة تجعل من الممكن للفيلسوف الجبرى أن يزعم أن جميع التغيرات ليست الا سلسلة من الحوادث التى تتشكل منها قوانين الطبيعة عن طريق الملاحظة التجريبية لانتظام تتابعها . ومثل هذا الزعم لا يمكن تنفيذه من الناحية المنطقية طالما أن التغيرات التى نببحثها لا تشملنى بوصفى فاعلا ، فأنا بوصفى فاعلا أكون على يقين تام من أن نتائج نشاطى الخاص ليست مجرد حوادث . « وهذا لايعنى سوى القول بأنه من الممكن قبول موقف الفيلسوف الجبرى دون أن يكون من الممكن تنفيذه من الناحية المنطقية اللهم الا فى نقطة واحدة - وهى النقطة التى يشملنى فيها تقرر المذهب الجبرى بوصفى فاعلا لفعل . فعند هذه النقطة يكون تقرير المذهب الجبرى ليس تقريراً على الإطلاق طالما أن الجبرية هى الغاء للقصدية ، والتقرير غير القصدى ليس الا لغوا » (٢) .

١٨ - الذات هى الفاعل السيكونى بمقدار ما ينتبه الى شئ ما ، فهو حين ينتبه يفعل ، ونشاطه نفسه يعنى أنه سبب كاف لما ينتج عن فعله : « يقال عن السبب أنه « كاف » للنتيجة اذا كان من الممكن ادراكه بوضوح وتميز هذه النتيجة وحدها : ويقال عن السبب انه

(١) نفس المرجع ص ٨٢ .

(٢) نفس المرجع ص ٨١ .

« غير كاف » أو « ناقص » بالنسبة للنتيجة التي لا يمكن أن تفهم من خلاله هو وحده فحسب . وبالتالي فاذا ما وقع حادث لذهننا أو جسمنا واستطعنا أن نفهم في وضوح وتميز أنه نتيجة لطبيعتنا الجوهرية وحدها فاننا نكون في هذه الحالة سببه « الكافي » .

ومن ثم فاننا نقول اننا « بفعل » حين يكون الحادث نتيجة ضرورية لنشاطنا وطاقتنا .. أعني حين نكون نحن الذين خلقنا هذا الحدث » (١) .

١٩ — ويعتقد « برادلي » أن هذا النشاط هو ظاهر فحسب . وليس حقيقيا لأن فكرته تؤدي الى نتائج متناقضة . ويذهب الى أن النشاط يعني أن التغير الذي يظهر فيه هو في آن معا له سبب وليس له سبب . وهو لكي يبين لنا أن التغير الذي يتضمنه النشاط لا بد أن يكون قد سببه شيء آخر غير الشيء النشط نفسه يقول : « النشاط يعني تغير شيء ما الى شيء آخر مختلف عنه . وهذا واضح فيما أعتقد ، لكن النشاط ليس مجرد تغير أو تبدل بلا سبب . والواقع .. أن ذلك لا يمكن لنا أن نتصوره ، لأن (ا ب) لكي تصبح (أ ج) ، فلا بد أن يكون هناك شيء آخر الى جانب (ا ب) والا فسوف نكون أمام تناقض ذاتي صريح . وهكذا فان انتقال النشاط يتضمن باستمرار سببا ما » (٢) .

لكنه يستمر في حديثه ليبين لنا أن التغير الذي يتضمنه النشاط لا بد من ناحية أخرى . ألا يكون قد سببه شيء آخر غير طبيعة الشيء النشط نفسه . وهو يقول في هذا المعنى : « النشاط هو تغير له سبب ، لكنه لا بد أن يكون أيضا أكثر من ذلك . لأن الشيء المعين اذا ما غيره شيء آخر فانه لا يقال عنه عادة انه نشط فعال active بل يقال

(١) هـ . هـ . يواقيم « دراسة في كتاب الاخلاق لاسبينوزا » الطبعة الاولى ص ٢٠٠ .

(٢) ف . هـ . برادلي : « الظاهر والحقيقة الطبعة الثانية ص ٦٤ .

على العكس أنه سلبى أو متقبل *passive* ، أما النشاط فهو يبدو بالأحرى تغيرا يشتمل فى ذاته على السبب *self-caused* ، فلا تتقال الذى يبدأ بالشئ نفسه ويظهر من الشئ نفسه هو العملية التى نشعر فيها أن هذا الشئ نشط فعال ، والنتيجة لا بد بالطبع أن تعزى الى الشئ على أنها صفة له ، اذ ينبغى أن ينظر اليها لا على أنها تنتمى الى الشئ فحسب ، بل على أنها بدأت وخرجت منه . والشئ حين يحقق طبيعته الخاصة يسمى شيئا نشطا فعلا » (١) .

٢٠ - وعيارة « برادلى » الأولى هى ما يهتما هنا ، ذلك لأن الزعم بأن التغير الذى يتضمنه النشاط يحتاج الى شئ آخر غير الشئ النشط يعنى انكار كل معنى لكلمة النشاط . فلماذا تصف « الشئ » بصفة « النشاط » اذا لم يكن فى نيتك أن تنسب لهذه الصفة أى معنى ؟.. انه لو صحت التفرقة التى سبق أن ذكرناها بين الفعل والحادثة، ولو أننا وضعنا فى ذهننا هذه التفرقة، فانا لن تضللنا بعد ذلك عبارة « برادلى » التى تقول : « ان (ا ب) لكى تصبح (ب ج) ، فانه لا بد أن يكون هناك شئ آخر الى جانب (ا ب) » . فهذه العبارة صحيحة اذا ما طبقت على الحوادث لكنها كاذبة اذا ما طبقت على الأفعال . فهذا الكرسي الموجود فى الجانب الأيسر من الغرفة لكى يصبح فى الجانب الأيمن منها فلا بد أن يكون هناك شئ آخر الى جانب الكرسي هو الذى ينقله من هنا الى هناك ، لكن الانسان الذى يوجد فى الجانب الأيسر من الغرفة ويريد أن ينتقل الى الجانب الأيمن منها لا يحتاج الى شئ آخر بجانبه . فحركة الكرسي حادثة تتطلب شيئا آخر يفسرها ، فيما حركه الانسان - لو أنه كان فاعلا لهذه الحركة - تفسر نفسها بنفسها ولا تحتاج الى شئ آخر

(١) نفس المرجع ص ٦٤ .

يفسرها ، بمجرد ما نعرف أنها نتيجة لعمل الانسان أو فعله أو أنها الموضوع الذى اختاره لحظة انتباهه .

٢١ - مشكلتنا الرئيسية هي ذى : افرض أننا كتبنا مجملا مختصرا للذات على النحو التالى (أ - ب) بحيث تكون (أ) هي الفاعل المنتبه و (ب) هي الموضوع الذى ينتبه اليه . فالسؤال الآن هو : ما الذى يجعل الفاعل يلتقط (ب) لتكون موضوعا لانتباهه فى لحظة معينة ويستثنى موضوعات أخرى ممكنة مثل (ج ا د) .. الخ ..؟ هل الفرد حين ينتبه يكون مبتدئا أم منتهيا . ؟ أعنى هل يكون محصلا أم مبدعا ..؟ أهو نتيجة لظروف سابقة أم أنه سبب فحسب .؟ هل لابد للخلية أو الخلايا العصبية التى تمد حركات العين بالطاقة العصبية لكى تنظر مثلا الى موضوع معين - هل لابد أن يثيرها بالضرورة مقدم فزيائى ، وهذا المقدم يثيره شيء آخر .. وهكذا حتى نصل - نصل الى أين ..؟ أم هل يمكن لهذه الاثارة أن تبدأ دون أن يسبقها بالضرورة مقدم فزيائى ، أعنى أن تبدأ مع شروع التكوين الطبيعى للفاعل السيكونفىزيقى فى الانتباه ..؟ وبعبارة أخرى لو أننا أخذنا حاسة الابصار مرة ثانية : فهل نحن نتبه الى هذا الموضوع أو ذاك لأن عيوننا قد تحولت أردنا أو لم نرد نحوه ، أم أن عيوننا تتحول نحو الموضوع المعين لأننا نقرر أن نتبه اليه .. ؟

الرأى الذى ندافع عنه هو أن الفرد فى حالة الانتباه مجبر ذاتيا أعنى أنه محدد بذاته ، فالفاعل فى حالة الانتباه يكون نشطا أعنى أنه يكون سبب نفسه self-caused أى أنه يحمل سببه فى ذاته ، فهو ينتقى بطريقة نشطة ما يبدو أنه يساعد على البقاء ، أو ما يحفظ وجوده : « انه فى اللحظة التى يفكر فيها المرء فى هذا الموضوع سرعان ما يتكشف له زيف الفكرة التى تجعل الخبرة مساوية لمجرد ظهور نظام خارجى أمام الحواس . ان هناك ملايين الأجزاء من النظام

الخارجى تظهر أمام حواسى لكنها لم تدخل قط فى خبرتى : لماذا ؟..
لأنها لا نفع فيها ولا غناء بالنسبة لى . ان خبرتى هى ما أوافق على
الانتباه اليه . والأجزاء التى ألاحظها أو التفت اليها هى وحدها التى
تشكل ذهنى - ومن ثم فالخبرة تصبح عماء مطبقا بدون النفع الانتقائى
ان النفع وحده هو الذى يضمن خبرة وتأكيدا وضوءا وظلا ، ومقدمة
ومؤخرة - هو الذى يعطى للكلمة منظورا واضحا (١) .

ولقد لاحظ « سير تشارلز شرنجتون » كيف يشرع الفرد فى
القيام ببعض الأعمال وكتب يقول (٢) : « تستمد حركة الفرد من
مصدرين : العالم الخارجى من حوله ، والعالم الداخلى الخاص به ،
وهو فى كلتا الحالتين يستخدم نشاطه الانتقائى وهو نشاط يحكمه الى
حد ما الفعل العصبى الذى ينشأ تلقائيا داخل المراكز العصبية نفسها
ويمكن أن ينظر اليه على أنه جهاز يحدث بفضل تنظيمه عددا من
الأشياء وهو يتركب على هذا النحو الذى يجعل العالم الخارجى
يستطيع أن يشد زناد الحركة فيه . غير أن شروطه الداخلية تلعب دورا
فى تلك الأشياء التى يستغلها فى حدود معينة وفى كيفية عملها ، وهذه
الشروط الداخلية قد تبدع بدورها بعض الأفعال » .

٢٢ - وكدليل على صحة هذا رأى نستطيع أن نلجأ من الناحية
الايجابية الى الخبرة ، أما من الناحية السلبية فسوف نحاول فى
الفصول القادمة أن نبين أن وجهة النظر البديلة أعنى المذهب الجبرى
هى وجهة نظر بغير أساس .

٢٣ - الخبرة هى مرجعى النهائى للبرهنة الايجابية على أننى فى
حالة الانتباه لا أسلك فى فعلى بسبب عوامل خارجية ، ذلك لأننى حين

(١) وليم جيمس «مبادئ علم النفس» المجلد الأول ، الفصل الحادى عشر ص ٤٠٢ .

(٢) شرنجتون : «الانسان وطبيعته» ص ١٨١ .

انتبه أكون شيئاً ولا أكون ممتلكاً لشيء ما ، أعنى أنتى أنتقى ، وأقبل
بديلاً من البدائل الموجودة أمامى ، فأختاره وأجعله ملكاً لى وأوحد
بينه وبين ذاتى ، وذلك هو الجبر الذاتى أو التحديد الذاتى الذى
يصنع فيه المرء ذاته ويجعلها على ماهى عليه .

ونحن لدينا فى خبرتنا هذه بالفعل فى حالة الأداء المثل العينى
الوحيد للفاعلية الحرة ، لكننا حين نحلل هذا الموقف بعد ذلك ترانا
نقسمه الى عاملين ثم علاقة بينهما . أما العلاقة فهى علاقة الاختيار ،
وبالتالى فنحن نجرد من الخبرة العينية علاقة الاختيار ، وبمجرد ما يتم
تجريد مثل هذه العلاقة يكون فى استطاعتنا أن نطبقها على أى عاملين
آخرين . وهكذا نستطيع أن نفسر بعض مظاهر التغير فى العالم
الخارجى بأنها أفعال قام بها أشخاص آخرون . وبهذه الطريقة نفسها
أيضاً نستطيع أن نرى الغرضية فى العمليات البيولوجية فى النبات وفى
السلوك الغريزى عند الحيوانات ولا شك أننا فى جميع هذه الحالات
عرضة لتفسير الوقائع تفسيراً خاطئاً بحيث نطلق اسم الأفعال الغرضية
على أمور هى فى الحقيقة مجرد حوادث ، لكن حتى لو كان ذلك
صحيحاً فإنه لا ينفى القول بأننا نجرد علاقة معينة — هى علاقة الاختيار
أو الانتقاء — من خبرتنا الخاصة ونطبقها — ان صواباً أو خطأ — على
موضوعات أخرى . والواقع أنك كلما أكدت باصرار أن كل ما يقع
فى الوجود ليس الا مجموعة من الحوادث ، وأن اطلاق كلمة الفعل
على أى منها ليس الا عملية يقوم بها خيالنا — فانك تبرهن فى الوقت
ذاته وعلى نحو قاطع أنتى أدرك الفعل فى خبرتى الخاصة ، والا فمن
أين جاءت علاقة الاختيار المجردة هذه ..؟ ان هذه الفكرة لا توجد فى
العالم الخارجى بناء على افتراضك نفسه لكنها موجودة عندى فمن
أين جاءت ..؟ لا بد — بالتالى — أن أكون قد جردتها من خبرتى
الخاصة حين اخترت شيئاً معيناً ليكون موضوعاً لاتباهى .

٢٤ - وبالتالي فإن فكرة الحرية بالمعنى الذى تفهم به فى نظرية الجبر الذاتى على أنها تظهر فى فعل الفاعل حين ينتبه ويختار موضوعه - هذه الفكرة مستمدة مباشرة من خبرتى العينية، كما أن فكرة الضرورة - من ناحية أخرى - مستمدة من الفكرة الأصلية عن الحرية . وفكرة القانون التى هى أساس العلم - وبالتالي أساس المذهب الجبرى - ليست الا تصفية وتنقية للوقائع العينية الموجودة فى خبرتى الخاصة. فالقانون العلمى هو شئ لا نستطيع بالفعل أن نخبر المثل الدقيق الذى يقدمه ، لأن ما نخبره باستمرار وهو واقعة فردية عينية وليست القوانين الا تجريدات من أمثال هذه الوقائع الفردية العينية ، والواقع أنه فى الاختلاف بين وجهات النظر حول العلاقة بين الوقائع العينية والقوانين المجردة يكمن الفرق بين المذهب الآلى والمذهب الديناميكى . « كلما نظر صاحب النزعة الديناميكية الى أعلى اعتقد أنه يدرك وقائع تفلت من قبضة القانون : وهكذا يضع الواقعة على أنها الحقيقة المطلقة ، ويعتبر القانون مجرد تعبير رمزى - كبر أو صغر - عن هذه الحقيقة. أما النزعة الآلية فهى على العكس تكتشف داخل الواقعة الجزئية عددا معينا من القوانين التى تكون هذه الواقعة بالنسبة لها مجرد نقطة التقاء ولا شئ غير ذلك : وعلى أساس هذا الفرض يصبح القانون هو الحقيقة الأصلية الأساسية » (١) .

ان وقائع الخبرة الفردية والعينية هى الحقيقية أما القوانين فهى تجريدات . ولا يمكن مطلقا أن تكون التجريدات فى اتفاق كامل مع وقائع الخبرة الجزئية ، فهى يمكن فحسب أن تتفق معها اتفاقا كبيرا أو صغيرا لا اتفاقا كاملا ، والقوانين من هذه الزاوية تشبه الأشكال

(١) هنرى برجسون «الزمان والارادة الحرة» ترجمة ف . ل . برجسون ص ١٤٠
(هذا هو الاسم الذى أطلق على الترجمة الانجليزية لكتاب برجسون « رسالة فى معطيات الشعور المباشرة » والنص موجود فى الأصل الفرنسى ص ١٠٥ من الطبعة السادسة والتسعين باريس ١٩٦١ - المترجم) .

الهندسية التى يزيل الفكر ما فيها من نقائص كانت موجودة فى الجزئيات العينية للخبرة ، فنحن لانستطيع على الاطلاق أن نخبر الحظ المستقيم استقامة مطلقة أو الدائرة الكاملة الاستدارة ، ومع ذلك فنحن نكون هذه الأشكال تكويناً فكرياً مثالاً على أساس الوقائع العينية. وتلك هى الحال نفسها مع قوانين الطبيعة، فنحن لم نلاحظها أبداً تتحقق فى كمال مطلق لكننا نستطيع فحسب أن نزيل بالفكر النقائص الموجودة فى ملاحظتنا الجزئية ، ومن ثم فقوانين الطبيعة التى هى حجر الزاوية فى بناء المذهب الجبرى ليست إلا تجريدات من خبرتنا التى هى وحدها الحقيقية . وفى استطاعتك أن تنظر الى الطبيعة على أنها جهاز ينظمه قوانين لا ترحم . لكنك قبل أن تفعل ذلك عليك أن تسلم أولاً بأن مثل هذا التصور مستمد من شىء آخر وأن خبرتك بالوقائع العينية هى الأصل الذى اشتق منه ، وطالما أن خبرتك هى فى النهاية خبرة بفعل ما أعنى خبرة بالاتباه والانتقاء ، فانها بالتالى خبرة بالجبر الذاتى أو التحديد الذاتى . ولا شك أن تصور الحرية بالمعنى الذى نفهم به هذه الكلمة فى نظرية الجبر الذاتى هو تصور مسبق قطعاً ، تصور الضرورة ، فالأول يدرك مباشرة عن طريق الخبرة بينما الثانى جاء نتيجة تصفية بعدية . « لو أننا تساءلنا لماذا يضىف أحد الفريقين (أصحاب النزعة الديناميكية) ، حقيقة عليا على الواقعة ، بينما يضىف الفريق الآخر (دعاة النزعة الآلية) مثل هذه الحقيقة على القانون ، لوجدنا أن النزعة الآلية والنزعة الديناميكية تأخذ كل منهما كلمة البساطة بمعنيين مختلفين أتم الاختلاف . أما الفريق الأول فيرى أن المبدأ يكون بسيطاً لو أمكن لنا أن نرى نتائج وأنها نحسب آثاره . وهكذا - حسب هذا التعريف نفسه - تكون فكرة المقصود الذاتى أكثر بساطة من فكرة الحرية ، ويكون التجانس أكثر بساطة من اللاتجانس ، ويكون المجرد أكثر بساطة من العينى . غير أن النزعة الديناميكية لا تسعى الى وضع الأفكار فى أنسب النظم وأكثرها ملاءمة

للعثور على الخيط الحقيقي الذى يربط بينها .. ومن هذه الوجهة من النظر تصبح فكرة التلقائية بلا نزاع أبسط من فكرة القصور الذاتى، طالما أن الثانية لا يمكن أن تفهم وأن تحدد الا عن طريق الأولى فى حين أن الفكرة الأولى تكتفى بذاتها « (١) .

٢٥ - لانستطيع أن نجاوز القول بأن خبرتنا كما ندركها ادراكا مباشرا وكما نحللها عن طريق الاسترجاع ، تظهرنا على أننا فى حالة الانتباه نكون مجبرين ذاتيا فى اختيار موضوع الانتباه ، كلا وليس ثمة امكان لوجود معرفة - أية معرفة - بمعزل عن خبرتنا الخاصة لأن الخبرة هى مرجعنا النهائى ، والعالم هو عالم بالنسبة لنا ، ومهما حاولنا أن نقول عكس ذلك فانا مقيدون فى النهاية بما صادفناه فى خبرتنا . يقول وايتهد : « معطياتنا هى العالم بالفعل بما فى ذلك أنفسنا نحن ، وهذا العالم الفعلى ينتشر أمامنا للملاحظة فى شكل موضوعات لخبرتنا المباشرة ، وتوضيح هذه الخبرة المباشرة هو المبرر الوحيد لآى تفكير ، ونقطة البداية أمام الفكر هى الملاحظة التحليلية لمكونات الخبرة » (٢) . وكتب « افلنج Aveling » (٣) فى هذا المعنى يقول : « يمكن أن نضع مبدأ عاما لا يسمح بأى استثناء مهما كان نوعه هذا المبدأ هو : جميع معطيات الاعتقاد - حتى تلك المعطيات التى بلغت حدا كبيرا من الاتقان والأحكام فى طابعها العلمى أو الفلسفى - تستمدّها مباشرة من خبرتنا التجريبية المباشرة ، أو هى على الأقل ترتبط

(١) نفس المرجع السابق ص ١٤١ - ١٤٢ .

(٢) أ. ن. وايتهد : «التطور وعالم الواقع» Process and Reality الطبعة الاولى

ص ٥٠ .

(٣) هو فرانسيس ايفلنج Frances Aveling كان مدرسا لعلم النفس فى جامعة لندن ، ومن أهم مؤلفاته «فى الوعى الكلى والفردى» عام ١٩١٢ و «النظرة الى الواقع من خلال علم النفس» ١٩٢٩ - و «الشخصية والارادة» ١٩٣١ و «مدخل الى علم النفس» ١٩٣٢ (المترجم) .

بهذه الخبرة بطريقة محددة تماما بحيث يمكن التأكد منها « (١) .

٢٦ - غير أننا حين نقول ان الفرد فى حالة الانتباه يكون نشطا فعلا دون أن يكون لنشاطه سبب خارجى لكنه محدد بذاته فى احداث حركات جسمه هو - ألا نكون بذلك قد اعتدينا على الأرض المقدسة لقانون بقاء الطاقة .. ؟ ان فى استطاعة أحد علماء الطبيعة أن يثير الاعتراض الآتى : ان احداث حركة فى الجزيئات المادية للجسم يعنى أن النشاط الذاتى المزعوم قد أضاف قدرا جديدا من الطاقة الحركية Kinetic energy دون أن يختفى قدرا مساويا لهذه الاضافة من صورة أخرى من صور الطاقة ، وهذا تحطيم واضح لواحد من أعظم القوانين المعترف بها فى علم الطبيعة وهو قانون بقاء الطاقة الذى يذهب الى أن الطاقة لا تزيد ولا تنقص بل تتحول فقط الى صور مختلفة .

٢٧ - ويمكن أن نشرح قانون بقاء الطاقة فى ايجاز شديد على النحو التالى :

اذا ما درسنا الطرق التى تؤثر بها المادة فى حواسنا لوجدنا أن هناك حالات متعددة للمادة يمكن قياسها هى التى نسميها بصورة الطاقة . وهكذا نجد لدينا : طاقة الحركة ، وطاقة الوضع ، والحرارة ، والضوء .. الخ ، ونحن نلاحظ أنه فى حالة اختفاء احدى هذه الصور تظهر بدلا منها صورة أخرى ، وفى كل حالة من هذه الحالات هناك معدل ثابت لتحول صورة من الصور الى صورة أخرى . فلو أننا استخدمنا الطاقة الكيميائية لتوليد الحرارة ، فان عدد الوحدات الحرارية التى نحصل عليها من كل وحدة من وحدات الطاقة الكيميائية الضائعة يظل ثابتا . ولو أننا لاحظنا كل التحولات التى تطرأ على أى مجموعة من مجموعات الطاقة ، لوجدنا أن المجموع الكلى للوحدات

(١) ف . افلنج « الشخصية والارادة » الطبعة الاولى ص ٢٥ .

الذى نحسبه بمصطلحات احدى هذه الصور — يظل ثابتا باستمرار. ويمكن أن نوضح ذلك بهذا المثال الآتى : افرض أن شخصا يملك مبلغا معيناً من المال وأنه أحياناً يستبدل القروش بالشلنات ، وأحياناً أخرى يستبدل العملة الفضية بعملة ورقية .. الخ لكن المبلغ يظل مع ذلك ثابتاً ، فالمجموع الكلى يبقى كما هو سواء أكان محسوباً بالشلنات أم بغيرها ، وعلى الرغم من أن المبلغ كله كان فى لحظة من اللحظات مجموعة من القروش وفى لحظة أخرى كان كله فضة ، وفى لحظة ثالثة كان كله أوراقاً مالية ، أو كان فى لحظة رابعة خليطاً من ذلك كله — فإن المجموع الكلى للمبلغ يظل واحداً فى جميع هذه الحالات .

٢٨ — وعلى ذلك ففى استطاعة عالم الطبيعة أن يقول ان الأعصاب أجسام مادية مثلها مثل الحجارة سواء بسواء ، وانتقال التيارات العصبية هى نفسها عملية فسيو — كيميائية تشبه تماماً عملية احتراق الشمعة ولا بد من تفسيرها تفسيراً مادياً . ولو أننا افترضنا أن شيئاً مما يحدث فى حالة الانتباه داخل لحاء المخ بحيث لا يمكن أن يحدث بنفس الطريقة فى حالة أخرى بوصفه محصلة لظروف مادية خالصة ، فأننا بذلك نحطم الاتصال الذى لا يتحطم للتفسير الفيزيائى، فالطاقة الموجودة فى العالم المادى لا تفنى ولا تخلق بل يعاد توزيعها فحسب ، وبالتالي فلا يمكن أن يكون صحيحاً ما نقوله من أن النشاط الذاتى يحدث حركة — لأنه بذلك لابد أن يزيد أو ينقص من كمية الطاقة الموجودة فى العالم المادى — وبالتالي يحطم قانون بقاء الطاقة .

٢٩ — وردا على هذا الاعتراض سوف أجيب بادىء ذى بدء بالشك فى الشمول المزعوم لهذا القانون ، وسوف أحاول — ثانياً — أن أبين أن نشاط الانتباه لا يتعارض بالضرورة مع هذا القانون .

٣٠ — هناك واقعة تعارض الزعم القائل بأن الطاقة لابد أن

يقابلها قدر من العمل مساو لها تماما ، وهى أن بعض الطاقة الحرارية يتبدد دون أن يحدث أى قدر من العمل مساو له ، وطالما أننا لانعرف شيئا عن الطريقة التى تعود بها هذه الطاقة المبددة الى مصدرها الأصيل إلا يمكن أن تكون الطاقة المتاحة لنا مستمدة من مصدر خفى لا يمكن فزيقيا أن ترد اليه ..؟

٣١ - وهذا السؤال يبرز أمامنا فكرة امكان الرد reversibility أو امكان التحول وهى الفكرة التى تزعمها النظرية الآلية ويدعمها قانون بقاء الطاقة . فهم يزعمون أن أيا ما كان التغير الذى يحدث فى العالم فإن من الممكن أن يعود كل شىء من جديد الى وضعه السابق ، لكن الوقائع تظهرنا على أن هذه النظرية المزعومة لا تستطيع - على الأقل - أن تجد لها تطبيقات فى مجالات معينة . « ان لا معقولية الرد (أو التحول الى الوضع السابق) واضحة فى العمليات العضوية : فليس من المعقول أن تنقلص الشجرة وتعود القهقري الى البذور ، ولا أن تبدأ الحياة مع جثة الانسان وتنتهى بال ميلاد ، ولا تعود سلسلة الأنساب الى الوراء » (١) والواقع أن امكانية الرد هذه لا يمكن - فيما يبدو - أن تنطبق الا على نظام يمكن لأجزائه بعد أن تتحرك أن تعود الى أوضاعها السابقة أعنى نظاما لا يلعب الزمان أى دور فى ماهيته . « لكن الأمر على خلاف ذلك تماما فى مجال الحياة ، فهنا تبدو الديمومة - يقينا - وكأنما تقوم بدور السبب ومن ثم فإن الفكرة القائلة بالعودة بالأشياء الى الوراء بعد انقضاء زمان معين هى ضرب من المستحيل ، طالما أن مثل هذه العودة الى الوراء لاتحدث قط فى حالة الكائن الحي » (٢) . « وفى حين أن النقطة المسادية كما يفهمها دعاة النزعة

(١) جيمس وورد : «المذهب الطبيعي والا أدريه» الطبعة الثانية المجلد الثانى

ص ٨١ .

(٢) هـ . برجسون : «الزمان والارادة الحرة» الترجمة الانجليزية بقلم ف . ل .

برجسون F. L. Pogson ص ١٥٣ .

الآلية تظل فى حاضر أبدى ، فان الماضى قد يكون حقيقة بالنسبة للأجسام المادية ، وهو يقينا حقيقة أكيدة بالنسبة للموجودات الواعية. وإذا كان الماضى لا يمثل أدنى كسب ولا أدنى خسارة بالنسبة الى أى نظام نزعهم له البقاء ، فانه قد يمثل كسبا بالنسبة الى الكائن الحى ، وهو بدون شك كسب محقق للموجود الواعى . وإذا كان الأمر على هذا النحو : أليس هناك الشئ الكثير مما يمكن أن يقال حول افتراض القوة الواعية أو الارادة الحرة ، التى تخضع لفعل الزمان وتستغرق ديمومة حتى انه ليتمكن أن تفلت من قانون بقاء الطاقة .. ؟ (١)

٣٢ - ان كل ما فى استطاعة عالم الطبيعة أن يؤكد به بواسطة قانون بقاء الطاقة هو أن القدر المعين الموجود من الطاقة فى الصورة (أ) ، يساوى القدر المعين الموجود من الطاقة فى الصورة (ب) . «غير أن التأكد من المتساويات الآلية للصور المختلفة من الطاقة ، وتقرير الثبات المطلق لهذه المتساويات كجزء من المسلمة العامة التى تقول ان الطبيعة مطردة - شئ ، والزعم بأن كمية الطاقة الموجودة فى الكون محدودة ولأنها محدودة فهى لا تزيد ولا تنقص تبعا لقانون ما أو لمبرر كاف - شئ مختلف عنه أتم الاختلاف .. (ان عالم الطبيعة ؟ لا يعرف الا أن معدلات التحول والتبدل ثابتة ومنظمة داخل نطاق الحدود الضيقة جدا لملاحظته ، وهو حتى داخل هذه الحدود مقيد تماما بمعدل النتائج لعدد لا حصر له من العمليات الفردية » (٢) .

٣٣ - فضلا على ذلك كله ، وبغض النظر عن مشكلة الصعوبة الكمية : فكيف يستطيع العلم أن يتأكد من أن صور الطاقة المعروفة هى وحدها الصور الممكنة فحسب ..؟ اننا حين نقول: ان (أ) يمكن

(١) نفس المرجع ص ١٥٤ .

(٢) جيمس وورد : « المذهب الطبيعى واللا أدريه » الطبعة الثانية ، المجلد الثانى

ص ٧٥ .

أن تتحول تماما الى (ب) فأننا لا نستبعد بذلك امكان وجود صور أخرى من الطاقة تتوسط هذه الدورة . وسواء أكانت كمية الطاقة الموجودة فى الكون ثابتة كلها أم لا فسوف يبقى علينا أن نتأكد من أن قائمة صور الطاقة التى نعرفها قائمة شاملة تماما قبل أن يحق لنا أن نرفض نظرية جديدة .

٣٤ - والى جانب ذلك كله : افرض أننا سلمنا بأن قانون بقاء الطاقة صحيح وشامل ، فهو لابد أن يكون هناك تعارض بين مثل هذا القانون وبين النشاط الذاتى ..؟ يمكن أن يقال بادىء ذى بدء ان قانون بقاء الطاقة يختص بحسب باعادة توزيع الطاقة داخل اطار النظام المادى ، لكنه يظل صامتا أمام الأحداث الأخرى التى يقال انها ليست مادية . ان ما يؤكد هذا القانون هو أن الطاقة لا يمكن أن تزيد أو تنقص فى أية ظروف مادية ، لكنه لا يخبرنا ما الذى عساه أن يحدث لو تدخل عامل غير مادى ليلعب دورا فى هذه الأحداث .

٣٥ - ثانيا - وربما كانت تلك نقطة أكثر أهمية - ان من الممكن تماما أن تكون فاعلية الذهن مجرد فاعلية موجهة بحيث تقود الى اعادة توزيع الطاقة دون أن يكون لها أدنى أثر على كمية هذه الطاقة زيادة أو نقصانا . والحق أن المرء ليغريه تماما أن يسوق اقتراحا جريئا مؤداه أن الحياة تعتمد على توجيه وضبط الطاقة دون أن تكون هى نفسها احدى صورها ، ويمكن أن تكون لمجرد اعادة التنظيم نتائج مذهلة ، فنحن نجد فيما يسمى بفعل الانسان فى الطبيعة أن « خواص المادة هى التى تعمل كل شئ بمجرد ما توضع الأشياء فى وضعها الصحيح . وكل ما يفعله الانسان فى المادة بل كل ما يستطيع أن يفعله هو أن يقوم بهذا العمل أعنى أن يضع الأشياء فى وضعها الصحيح بحيث يمكن أن تؤثر فيها قواها الداخلية الخاصة ، كما تؤثر فيها تلك الأشياء الطبيعية الأخرى الباقية . فالانسان لا يفعل شيئا سوى أن

يحرك شيئاً من شيء آخر أو الى شيء آخر . وأوامره كلها على قوى الطبيعة لا يمكن أن تقاس قوتها بتلك القوة التي يحصل عليها هو نفسه حين ينظم الأشياء فى تلك التركيبات والتفاعلات التى نشأت عنها القوى الطبيعية ذاتها ، كما هى الحال — مثلاً — حين يضع عود ثقاب مشتعل على وقود ، أو حين يضع الماء فوق رجل من نار بحيث يتولد عنها قوة البخار التمديدية التى أدت بشكل واسع الى تحقيق الأغراض البشرية (١) .. »

يقول « ماكسويل Maxwell » « لو أننا افترضنا وجود عفريت من نوع خاص بلغت ملكاته من الدقة حداً يمكنه من تتبع الجزيئات فى مسارها بحيث يكون قادراً على أن يعمل ما يستحيل علينا الآن عمله ، فسوف نظل مع ذلك نتخيله محدوداً فى صفاته مثلنا تماماً . لأن « الجزيئات فى اناء مملوء بالهواء وفى درجة حرارة مطردة تتحرك بسرعات ليست مطردة على الاطلاق ، رغم أن أدنى سرعة لأى عدد كبير منهم نختاره اختياراً تعسفياً هى سرعة مطردة فى الغالب تماماً . ودعنا الآن نفترض أن مثل هذا الاناء يقسم قسمين هما : (أ ، ب) ، وأن أحد القسمين به ثقب صغير ، وأن هناك كائناً يستطيع أن يرى الجزيئات الفردية يفتح هذا الثقب الصغير ويغلقه بحيث يسمح فقط للجزيئات السريعة بالعبور من (أ) الى (ب) ، والجزيئات البطيئة بالعبور من (ب) الى (أ) . ان مثل هذا الكائن سوف يستطيع على هذا النحو — دون أن يبذل أدنى جهد — أن يرفع درجة حرارة (ب) ، وأن يخفض درجة حرارة (أ) » (٢) .

(١) مل : « مبادئ الاقتصاد السياسى » الكتاب الأول ، الفصل الأول ، القسم الثانى .
اقتبسه جيمس وورد فى كتابه « المذهب الطبيعى واللاأدرية » الطبعة الثانية ، الجزء الأول ، ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

(٢) ماكسويل « نظرية الحرارة » ١٨٩٤ ص ٣٣٨ وما بعدها ، اقتبسه جيمس وورد فى كتاب « المذهب الطبيعى واللاأدرية » الطبعة الثانية المجلد الأول ص ٢٠٢ .

غير أن ذلك ليس الا تشبيها مجازيا يمكن أن يساء فهمه ، فأنا لا أفترض وجود أى كائن متوسط يقوم بعمل التوزيع من أجل الفاعل السيكونفزيقي على النحو الذى اقترح فيه « ديكارت » وجود غدة صنوبرية تقوم بوظيفة مماثلة (١) . كلا ولست أفترض وجود ذهن مستقل يعمل فى البدن ويتفاعل معه . فأنا أعتقد أن هناك كائنا واحدا فحسب هو : الفاعل السيكونفزيقي ، وواحديته هى اتحاد العضوى أو هى وحدته العضوية ، ومثل هذا الفاعل له وظيفة تختص بطريقة عجيبة بالجسم الحى ، وهذه الخاصية العجيبة تعتمد أساسا - كما قلنا - على انتباه الفرد الى الوجود ، وابتقاء عناصر معينة ورفض عناصر أخرى ، والفرد فى أحداثه لحركته يكون نشطا فعلا محددًا بذاته فحسب ، وكل أنشطة الفرد - أيا كان نوعها - تفترض مقدما وظائف الالتقاء والاختيار المتضمنة فى الانتباه .

بقى أن نعرف : متى يعتبر فعلا من أفعال الانتباه ارادة ، ومتى لا يعتبر كذلك .

(١) كان « ديكارت » يعتقد أن الغدة الصنوبرية التى توجد فى منتصف المخ هى المحول الذى يقوم بتحويل الأقطار الى منبهات تحرك الجسم المادى ، كما أنها أيضا الوسيلة التى يتحول بها حادث جسمى (كوخز الدبوس مثلا) الى احساس أو الى فكرة وهذه الغدة باختصار هى عنده نقطة الالتقاء بين النفس والجسد . (المترجم) .

الفصل الثالث

الإرادة

« الفصل الثالث »

« الإرادة »

١ - الإرادة هي الانتباه الى موضوع يتصف بخصائص معينة .

٢ - ليس هناك ملكة تسمى « بالإرادة » ، ولكن هناك أمثلة للإرادة فحسب .

٣ - الانتباه سابق على الإرادة . وجهة نظر « برادلى » التى تقول العكس . (٤ - ٦) نقد وجهة نظر « برادلى » .

٤ - من أين يأتى الانتباه حين يصاحب الإرادة دون أن يكون هو نفسه مراداً مباشراً ؟

٥ - لا يتضح ما اذا كان « برادلى » يعتقد أن الانتباه مصاحب ضرورى للإرادة أم الإرادة يمكن أن توجد بلونه .

٦ - التناقض فى قوله ان الانتباه يصبح الموضوع المباشر للإرادة حين تكون العقبة فى تحقيق فكرتى هى شرود الذهن .

٧ - كيف نفسر الحالات التى أشعر فيها أن الانتباه هو الموضوع المباشر لإرادتى .

٨ - جميع الأمثلة الممكنة للأفعال الإرادية تعتمد على الانتباه الى فكرة لها خصائص معينة .

٩ - يكون الموقف حالة من حالات الارادة :

١ - اذا كانت الفكرة التى أنتبه اليها هى فكرة
تغير الوجود •

ب - واذا كان التغير لابد ان يحدث بناء على
الفكرة •

ج - وبوساطة هذه الفكرة •

د - ويشترط ان يحقق الفاعل نفسه حين يحقق
الفكرة (١٠ - ١٤) - مناقشة هذه النقاط :

١٠ - لابد ان يكون هناك وجود ذو طبيعة معينة
داخلية ام خارجية • تغير هذا الوجود لابد ان يبدأ الآن •

١١ - لابد ان يكون هناك صراع بين فكرتى عن التغير
وبين طبيعة الوجود • لابد ان يكون التغير فى نطاق قدرة
الفاعل •

١٢ - لابد ان يحدث التغير طبقا لمضمون الفكرة -
السماح بالزيادة الضرورية فى التغير •

١٣ - لابد ان يكون التغير نهاية عملية ، كانت بدايتها
الفكرة التى انتهت اليها ، العلاقة بين البداية والنهاية يجب
الا تكون مجرد تتابع بل ان تكون نفسها العلاقة بين الفعل فى
حالة الأداء acting والفعل وقد انتهى •

١٤ - الفاعل يحقق نفسه فى حالة الارادة لانه يتحد مع
فكرة التغير ، ما المقصود بهذا الاتحاد ؟ • •

١٥ - أنا أختار فكرة التغير لأنها تناسب حياتي ككل .
هل هناك نظام مثالي ؟

١٦ - الأخلاق هي العمل تحت سلطان العقل .

١٧ - الهوة بين فكرتي عن التغير وبين الوجود الواقعي
يختلف مداها : فكلما اتسعت ازداد الجهد الذي يبذل في
الفعل الإرادي .

١٨ - الفرق بين الإرادة والتفكير .

١ - حاولت في الفصول السابقة أن أبين أن كل واقعية
سيكولوجية تعتمد على الانتباه إلى شيء ما ، والانتباه هو الجانب
الذاتي وما تنتبه إليه هو الجانب الموضوعي ، ومن الجانبين معا -
الذاتي والموضوعي - تتألف الذات . والأفعال السيكولوجية كلها
ليست إلا تنوعا للجانب الموضوعي من الانتباه ، فليس هناك سوى
فعل أساسي واحد هو الانتباه ثم موضوعات متعددة تنتبه إليها في
أوقات مختلفة: ففي الإدراك الحسي تنتبه إلى موضوع يتسم بخصائص
معينة وهكذا .. وسوف أحاول في هذا الفصل أن أعرض للخصائص
النوعية التي تميز الموضوع الذي تنتبه إليه في حالة الإرادة .

٢ - غير أن القول بأن الجانب الذاتي هو الانتباه دائما ، وأنه
ليس ثمة سوى مجموعة من الخصائص هي التي تطبع بطابعها موضوع
الانتباه في حالة الفعل الإرادي ، يعني في الحال أنه ليس ثمة
« ملكة » تسمى بالإرادة ، لأن تصور مثل هذه « القوة » لن يعني
في هذه الحالة إلا أننا نقوم بتعميم مجرد من الأمثلة للمواقف الإرادية
كما هي الحال بالضبط في تصور « الإنسان » الذي لا يدل إلا على
تعميم مجرد من الأفراد الجزئية التي تشترك جميعا في خصائص معينة
وبمعنى آخر ليست هناك « إرادة » تريد في مناسبات معينة أشياء

محددة ولا تريد هذه الأشياء فى مناسبات أخرى . بل هناك فقط أمثلة متنوعة للمواقف الارادية . وافترض وجود ملكة للارادة هو الذى يجعلنا نريد فى مواقف معينة ولا نريد فى مواقف أخرى ، سوف يبدو أشبه ما يكون « بافتراض «ملكة للغناء» هى التى تجعلنا نغنى ، و « ملكة للرقص » هى التى تجعلنا نرقص .. » (١)

٣ - ولو أن الانتباه من ناحية أخرى كان موجودا فى كل واقعة سيكولوجية - بما فى ذلك حالات الارادة - فسوف يتضح فى هذه الحالة أن الانتباه لا بد أن يكون سابقا على الارادة . غير أن «برادلى» يأخذ بوجهة النظر المعارضة ، فهو يعتقد أن الانتباه النشط يتضمن الارادة ، أعنى أنتى فى كل مرة أنتبه فيها انتباهها نشطا ايجابيا الى شئ ما ، فلا بد أن يكون هناك فعل للارادة يسبق فعل الانتباه . لكنه يضيف « ان الانتباه - يقينا - لايعنى الارادة بالمعنى الذى يكون فيه كل انتباه مرادا بشكل مباشر . ذلك لأن الانتباه نفسه ليس هو باستمرار هدف ارادتى ، فقد يكون فى بعض الحالات هدفى وقد لا يكون .. فاذا ما حققت غرضا ما خارجيا أو داخليا فانتى قد أكون منتبها بغير شك ، ومع ذلك فما دمت لا أشعر بأى ميل على الاطلاق الى الشرود ذهنيا عن هدفى ، فانتى لا أنتبه مطلقا انتباهها مرادا مباشرة .. ومن ثم فان الانتباه باختصار حالة قد تكون هى نفسها مرادة مباشرة لكنها يقينا ليست بحاجة الى أن تكون كذلك (٢) .

وعلى ذلك فان « برادلى » يرى أن هناك نوعين من الحالات:

(أ) اما أن يكون الانتباه نفسه هو موضوع الارادة . (ب) أو أن يصاحب ممارسة الارادة فحسب دون أن يكون هو نفسه مرادا .

(١) لوك : «مقال فى العقل البشرى» المجلد الأول ، الكتاب الثانى ، الفصل الحادى والعشرين نشره أ . س . فريزر A.C. Fraser عام ١٨٩٤ ص ٢٢٢ .
(٢) مجلة Mind ، عدد ٤١ ص ٨ .

وهو يكون موضوعا للارادة : « حين ندرك أن التمهّل أو التأني أو الصعوبة أمام تحقيق فكرتي تعتمد بطريقة ما على فشلي وشروود ذهني أما الانتباه نفسه فهو موجود وتشتمل عليه صراحة فكرتي عن الغاية أو الهدف ، وفي هذه الحالة يكون الانتباه نفسه مرادا بطريقة مباشرة ، وليس كما كان من قبل موجودا وجودا عرضيا » (١) . وسوف أثير ضد وجهة نظر برادلي هذه الاعتراضات الآتية :

٤ - (أ) ، فهو لم يفسر لنا كيف ينشأ الانتباه في الحالات التي يوجد فيها وجودا عرضيا أعني الحالات التي لا يكون فيها هو نفسه مرادا بطريقة مباشرة الحالات التي « قد أكون فيها - بغير شك - متنبها ، ومع ذلك لا أشعر على الإطلاق بأي ميل الى الشروود ذهنيا عن هدفي وقد لا أنتبه انتباها مرادا بطريقة مباشرة » . وحتى أوضح اعتراضى هذا سوف أستخدم الرموز الآتية : افرض أن (أ) تمثل الارادة ، و (ب) تمثل الانتباه و (ح) تمثل الموضوع المراد ، عندئذ في الحالات التي يكون فيها الانتباه مصاحبا فحسب لممارسة الارادة دون أن يكون هو نفسه مرادا فسوف تكون الصيغة على النحو التالى :

أ ← ح (ب) . وهى تقرأ هكذا : الارادة (أ) موجهة الى غرض معين (ح) ، والانتباه ، (ب) متضمن بطريقة ما فى الموقف . أما فى الحالة التي يكون فيها الانتباه نفسه مرادا فسوف تكون الصيغة على النحو التالى : أ — ب ح فنقول عندئذ ان الانتباه تشتمل عليه صراحة فكرة الغاية أو الهدف .

والسؤال الآن هو : فى الحالة السابقة التي يوصف فيها الموقف بأنه أ ← ح (ب) من أين يأتى الانتباه ..؟ لا يمكن أن يقال: انه جزء

(١) نفس المرجع ، ص ٩ .

ضرورى من الارادة ، اذ يمكن أن يكون هو نفسه مرادا ، ولا يمكن أن يقال : انه شرط ضرورى للموضوع المراد ، لأنه بناء على رأى « برادلى » نفسه — يمكن تصور الانتباه شاردا عن الموضوع بحيث يمكن أن يعود اليه بواسطة الارادة . وعلى ذلك ففى الحالة التى يكون فيها الانتباه نفسه ليس هو الموضوع المباشر للارادة أعنى حين يوجد وجودا عرضيا فانه لا يمكن أن يكون جزءا ضروريا من أ (أعنى من الارادة) ولا جزءا ضروريا من ح (أعنى من الموضوع المراد) . ومع ذلك كله فلا يزال برادلى يرى أنه من الضرورى أن يكون الانتباه موجودا ليساهم فى عملية الارادة ! والسؤال الذى يطرح نفسه هو : ما السبب الذى يجعل الانتباه موجودا فى هذه الحالة ؟ انه اما أن يكون موجودا بسبب الارادة بشكل غير مباشر واما ألا تكون له علاقة سببية بالارادة على الاطلاق . فلو أنه كان موجودا بسبب الارادة بطريقة غير مباشرة فلا بد أن يكون ناتجا من الارادة وموضوعها ، غير أننا لا يمكن أن نتصور كيف يمكن أن يحدث ذلك . افرض مثلا أن موضوع ارادتى هو قراءة قصيدة من القصائد وفهمها ، ان الارادة والقصيدة قد استدعيتا معا الانتباه الى القصيدة . واذا لم يكن ذلك هو المعنى المقصود فانتى لن أستطيع أن أفهم كيف يمكن للانتباه أن يكون موجودا بطريقة أخرى بسبب الارادة وبشكل غير مباشر . لكن اذا لم يكن للانتباه صلة بالارادة على الاطلاق ، فلا يمكن أن يقال عنه انه بعد الارادة ، ولا يمكن على الاطلاق أن تتصور أنه يطيع اتجاهات الارادة .

هـ — (ب) — لا يتضح ما اذا كان « برادلى » يعتقد أن الانتباه مصاحب ضرورى للارادة ، أم أن الارادة يمكن أن توجد بدون الانتباه . فكلامه يدل من ناحية على أن الانتباه لابد أن يتبع كل حالة من حالات الارادة ، لكنه يكون أحيانا مرادا بطريقة مباشرة ، وأحيانا

أخرى يكون مرادا بطريقة غير مباشرة . وكلامه يدل من ناحية أخرى على أنه يتصور حالات تكون فيها الارادة موجودة مع غايتها لكن بدون انتباه ، وذلك حين يقول: ان شرود الذهن (أعنى عدم الانتباه الى الموضوع المراد ؟ قد يعوق أو يعرقل تحقيق فكرتى . وذلك يعنى بعبارة أخرى أنه قد يكون لدى ارادة الوصول الى غاية معينة فكرتها موجودة فى ذهنى غير أن عدم الانتباه الى هذه الغاية يعوق أو يعرقل عملية الوصول اليها .

٦ - ومن ناحية أخرى فان قول «برادلى» : ان الانتباه قد يكون هو الموضوع المباشر للارادة « حين ندرك أن التعويق أو العقبة أمام تحقيق فكرتى تعتمد بطريقة ما على فشلى وشرود ذهنى » - هذا القول يبدو أنه يحتوى على تناقض ذاتى . لأنه يعنى ببساطة أننى أدرك أن هدفى لم يتحقق لأننى كنت شارد الذهن ، وهكذا أعود فأجعل انتباهى موضوعا مباشرا للارادة . غير أن « الادراك » لا يكون ممكنا بدون الانتباه الى الموقف المدرك . وعلى ذلك فيمكن أن تصاغ وجهة نظر « برادلى » على النحو التالى : حين أجد من خلال الانتباه أن انتباهى ليس موجها الوجهة الصحيحة فأننى أقوم بتصحيحه بارادتى . والقول بأن الانتباه يكتشف أنه هو نفسه قد ضل ليس الا خلفا واضحا .

٧ - ومن هنا فان القول بأسبقية الارادة على الانتباه قول لا يمكن الدفاع عنه ، ولهذا فأنا أعتقد أن الصيغة لابد أن تكون باستمرار على النحو التالى : ب - ح بحيث تمثل (ب) - كما سبق أن قلنا - الانتباه ، كما تتمثل (ج) موضوع الانتباه . ويقال عن (أ) التى تمثل الارادة : انها توجد حين تكون هناك خصائص معينة تتصف بها (ب) أعنى موضوع الانتباه - وهى خصائص سوف نبجثها بعد قليل .

والقول بأن الانتباه يسبق الارادة يعفينا من الربط غير الضروري بين الانتباه والوعى : فقد يكون الانتباه شعوريا فى حالتى الارادة والتفكير ، وقد يكون لا شعوريا فى حالة النزوع البسيط . وحتى فى حالتى الارادة والتفكير اللتين يكون فيهما الانتباه شعوريا فانتى قد أشعر بالعمل الرئيسى الذى أقوم به فى الوقت الذى تحدث فيه أشياء أخرى كثيرة بطريقة لا شعورية . فأنا الآن مثلا أشعر بأننى أكتب لكنى لا أستطيع أن أشعر بمئات الآلاف من الألياف العصبية والعضلية التى تتكامل معا وتركز نفسها فى فعل الكتابة . ومن ناحية أخرى فليس كل فرد عضوى يستطيع أن يشعر تماما بالعمل الرئيسى الذى يقوم به فى وقت معين : ويبدو أن تقسيم « لينتزر » للجواهر العضوية الى جواهر لا واعية وجواهر واعية ، وجواهر واعية بذاتها - تقسيم صحيح : فالنبات - مثلا - يعمل ككل عضوى لكنه يعمل بطريقة لا شعورية ، أما الكائنات الحية فيمكن أن يقسم نشاطها الى ثلاثة مجالات : مجال النشاط اللاشعورى كنشاط العقل الفسيولوجى ، ومجال الوعى الغامض كوعينا بضوضاء الطريق ، أو أثر الضغط على جلدنا فى الوقت الذى ننظر فيه بانتباه الى موضوع معين . وأخيرا مجال الوعى الواضح . وهذا المجال الأخير هو ما يسمى عادة بالانتباه . لكن تبعا للنظرية التى نأخذ بها فان هذه التقسيمات الثلاثة تحتاج كلها الى الانتباه من جانب الفرد ، أعنى الانتباه الى الموقف الحاضر حتى يستطيع أن يعمل وفقا لما يبدو له أنه نافع لحياته وسعادته .

ويتكامل المجموع الكلى لنشاط الفاعل - فى حالة الفعل المراد - فى كل واحد . سواء أكان هذا الفعل فعلا خاصا بالتفكير أو بحركة الجسم . والفعل المراد ليس الا قمة للانتباه . وأين عسانا نجد مثالا للصلاية والتماسك فى كائن حى معقد أكثر مما نجده عند انسان عاكف ومنصب على فعل عنيف من أفعال الارادة .. ؟ غير أن

الفعل المراد عند الانسان يظهر في صورتين واضحتين : فهو قد يكمن تحت صورة مساهمة الجهاز العضلي للجسم كله وكل قناة من قنوات الاحساس ، أو قد يستبعد تقريبا الفعل العضلي كما يستبعد الجهاز الحسى (١) . وهذه الصورة الثانية هي من الناحية العملية صورة خاصة بالانسان وحده ، حين يعنى الفكر مثلاً فى حل مشكلة من المشكلات « (٢) » .

غير أننا يجب علينا أولاً أن نفسر تلك الحالات التى نشعر فيها أن الانتباه نفسه مراداً ، وأنا أعتقد أن ما يضلنا فى مثل هذا الشعور هو أننا بدلاً من أن نتبه الى « أ » نتبه الى موضوع آخر « ب » مثلاً حين نشعر أن هذا الموضوع الأخير أكثر نفعا لنا فى هذه اللحظة نفسها من الموضوع السابق . عندئذ تشكل الرغبة فى العودة الى الموضوع السابق (ب) جانباً من الركب الموضوعى أعنى أن محتوى انتباهى سيكون عنئذ مركباً يشمل « ب + رغبة فى العودة الى أ » وهذه الحالة قد يعقبها عودة فعلية الى « أ » فينشأ موقف أتوهم فيه أن رغبتى قد أدت الى تغيير اتجاه انتباهى فى حين أن رغبتى نفسها ليست الا جانباً من موضوع الانتباه ، ومن هنا فإن كل ما حدث هو تغير لاتجاه الانتباه لخدمة نفعى الخاص أو مصلحتى الخاصة .

٨ - لا توجد حالة واحدة من حالات الارادة لا تتوقف عند نهاية تحليلها على الانتباه الى فكرة لها خصائص معينة : « حين نعتقد العزم على أن تتبع لونا معيناً من ألوان السلوك ، فأننا نكون فكرة واضحة - بقدر الامكان - عن هذا اللون من السلوك ، ثم نضع هذه الفكرة بجهد من الانتباه أمام الذهن .. وقل مثل ذلك فى حالة

(١) أى ان الفعل الارادى قد ينصب على حركة الجسم بحيث يتعاون الجهاز العضلي مع الجهاز الحسى فى تنفيذه ، أو قد يخرج من هذا النطاق تماماً حين يكون خاصاً بالتفكير (المترجم) .

(٢) شارلز شرنجتون « طبيعة الانسان » ص ٢٧٠ .

الاسترجاع الارادى لواقعة ما كنا قد نسيناها كاسم شخصى تفكر فيه مثلا فان ارادتنا فى هذه الحالة تضع فكرة هذا الشخص أمام الوعى حتى يكون لديه الفرصة لتطوير جوانبها المختلفة . والأوضاع المرتبطة بها . الزمان ، المكان ، والبلد الذى سبق أن رأينا فيه هذا الشخص .. الخ وهذه الأمور كلها – بالطبع – تزيد من فرصة استرجاع اسمه .. » (١) . وفى استطاعتنا أن نسوق أمثلة لا حصر لها من المواقف الارادية وسوف نجد أنها كلها تعتمد باستمرار على الانتباه الى شىء ما . والانتباه كما سبق أن ذكرنا له جانبان : جانب ايجابى وجانب سلبى ، فهو ايجابى حين يأخذ فكرة التغير المطلوب ، وهو سلبى حين يستبعد الأفكار الأخرى التى تعرقل تحقيق الفعل المراد ، اذ لا بد أن يكون هناك دائما أكثر من خط واحد ممكن للفعل المراد ، على الأقل : الاقدام على هذا الفعل والاحجام عنه ، ويختار الفاعل من بين البدائل الممكنة بديلا واحدا ويحتفظ بفكرته فى الانتباه حتى يتحقق . وسوف نعود الى هذه النقطة بعد قليل .

٩ - لكن ذلك كله ليس الا تعميما يحتاج الى تخفيض وتحديد : فاذا كان الموقف الارادى عبارة عن فعل من أفعال الانتباه الى موضوع يتسم بخصائص معينة ، فما هى تلك الخصائص التى تطبع بطابعها موضوع الانتباه حين يكون الموقف السيكلوجى اراديا .. ؟ لابد أن نقول بادىء ذى بدء : ان الفكرة التى تكون موضوع الانتباه فى حالة الارادة هى بصفة عامة فكرة التغير ، أعنى فكرة شىء يختلف عما هو موجود بالفعل . واذا ما حللنا هذه الفكرة لوجدنا أنها تتألف من العناصر الآتية :

(١) - أن يكون هناك وجود له طبيعة معينة .

(٢) - أن تكون هناك فكرة عن تغير يراد احداثه فى هذا

الوجود .

(١) ماكدوجال «مقدمة لعلم النفس الاجتماعى» الطبعة الخامسة والعشرون ص ٢٠٩ .

(٣) — أن يتم أحداث التغير بالفعل طبقا لمضمون الفكرة.

(٤) — أن يتم التغير بفضل نشاط الفرد المنتبه الى الفكرة انى تحدث عنها دون مساعدة العوامل الخارجية .

(٥) — أن تتحقق ذات الفاعل من خلال تعبيره عن طبيعته فى الفكرة (١) .

١٠ — (١) — الخاصية الأولى للموقف الارادى هى أن يكون هناك وجود له طبيعة معينة ، وجود «أريد» له أن يتغير طبقا لمضمون الفكرة التى أتبته اليها . وقد يكون هذا الوجود المطلوب تغييره وجودا داخليا أو خارجيا : وهو حين يكون خارجيا فانه يعنى جانبا من الواقع موجودا فى زمان معين ومكان محدد ، وهو اما أن يكون « هنا » و « الآن » أو امتدادا لهما . وهو حين يكون داخليا فانه يعنى واقعة سيكولوجية معينة موجودة الآن أو امتدادا لها .

وفى كلتا الحالتين لابد من توافر شرطان : الأول : أن تكون فكرتى عن التغير مخالفة لهذا الوجود بمعنى أنتى أريد لهذا الوجود أن يكون خلاف ماهو عليه ، والثانى أن تبدأ عملية التغير الآن . واذا لم يتحقق هذان الشرطان — أحدهما أو كلاهما — فلن يكون هناك ارادة . أعنى أنه ما لم يظهر الوجود على أنه التغير المطلوب تماما فلن يكون ثمة ارادة ، وكذلك لا تكون هناك ارادة لو كان عندى فكرة التغير لكنى أنوى أن أبدأها فى لحظة ما فى المستقبل . صحيح أنه فى الحالة الأخيرة سوف يكون هناك عزم أو تصميم لكن العزم والتصميم شىء والارادة شىء آخر ، ولا أستطيع فى هذا

(١) استعنت كثيرا فى هذا التحليل بمقالات «برادلى» فى مجلة Mind أعداد ،

الصدد أن أوافق على ما يقوله « جيمس » من أن مجرد وضع الفكرة في الانتباه هو كل شيء في الإرادة ، وأن الأمر بعد ذلك « مجرد حادثة فسيولوجية » ، فما أن يوضع الموضوع المنتبه اليه بهذا الشكل حتى تنشأ عنه في الحال نتائج حركية » (١) . ويتفق افلنج Aveling مع « جيمس » في هذه الفكرة فهو يقول : « اننا نستطيع أن نريد تماما حتى ولو لم نستطع تحقيق ارادتنا بالفعل » (٢) . لكن الرأي الذي آخذ به هو أنه ما لم يحدث تغير الوجود المنتبه اليه كاملا فلن تكون هناك ارادة ، فالوضع المطلوب للوجود لا يمكن أن يظل فكرة غامضة في الذهن ان أريد تحقيقه بفعل من أفعال الإرادة ، بل يتجه التغير الذي تتضمنه الفكرة الى أن يكون أكثر تخصيصا شيئا فشيئا كلما تطورت الفكرة ، حتى اذا ما وصلت الى أكثر حالات التخصيص عينية وجدتها ترتبط ارتباطا مباشرا مع « الآن » الموجودة حاليا ، يقول أرسطو : « لو كان عندي هدف معين أريد تحقيقه فأنى أبحث عن الوسائل التي تمكنني من بلوغ هذا الهدف ، ولو ظهر أن هناك عدة وسائل ، فأنى أبحث عن أسهلها وأفضلها . أما اذا ظهر أنه ليس ثمة سوى وسيلة واحدة فأنى أبحث عن كيفية بلوغ غايتي بهذه الوسيلة وكيف يمكن لي أن أطمئن الى هذه الوسيلة ذاتها ... وهكذا حتى أصل الى أول حلقة في سلسلة الأسباب التي هي في نفس الوقت آخر حلقة وصلت اليها في اكتشافي لهذه السلسلة » (٣) . ويقول « روس Ross » في شرحه لهذه الفقرة : ان ذلك يعنى « أننا في هذه الحالة نرتد من الغاية الى الوسيلة ، ومن وسيلة الى أخرى ، حتى نصل في نهاية الأمر الى وسيلة يمكن أن نتبناها هنا والآن » (٤)

(١) و . جيمس : « مبادئ علم النفس » الطبعة الأولى ، المجلد الثاني ، ص ٥٦١ .

(٢) ف . افلنج : « الشخصية والإرادة » الطبعة الأولى ، ص ٢٠١ .

(٣) أرسطو : الأخلاق النيقوماخية - ترجمة ف . هـ . بترز ص ٧٠ .

(٤) و . د . روس : « أرسطو » الطبعة الثالثة ص ١٩٩ .

١١ - (٢) - الخاصة الثانية للموقف الارادى أن تكون لدى فكرة عن التغير ضد الوجود الفعلى ، أعنى أنه لابد أن يكون هناك صراع بين فكرتى من ناحية ، وبين ذلك الجانب من الواقع الموجود اما هنا والآن ، واما أن يكون امتدادا لهما . وبديهي أن التغير المراد لابد أن يكون شيئا ممكنا ، فلو أنني تصورت تغيرا لا يكون من الممكن تحقيقه فان مثل هذا التغير لا يسمى ارادة لكنه رغبة . ولقد ذكر أرسطو بعض التحديدات فى هذا الصدد يجمل بنا أن نقبسها فهو يقول : « اننا لانستطيع أن نختار المستحيل أو أن نريده عملا ، ومن يفعل ذلك لابد أن يكون أحمق ، لكننا نرغب فقط فيما هو مستحيل : كالفرار من الموت مثلا .. » وقد نرغب كذلك فيما لا نستطيع فاعليتنا أن تحققه (كنجاح ممثل أو فوز رياضى معين) لكننا لانختار عن عمد أبدا أمثال هذه الأشياء ، وانما نختار فحسب تلك الأشياء التى نعتقد أن فى استطاعتنا تحقيقها » (١) . وهو يقول كذلك : «أعتقد أننا لابد أن نفهم من تغيير « العمد أو الروية » ما يستطيع الموجود العاقل - لا الأحق أو المجنون - أن يعقد العزم عليه ، ومن هنا فانك لن تجد أحدا يعتقد العزم على تغيير أشياء أبدية ، أو أشياء لايمكن أن تتغير : كنظام الأجرام السماوية . أو امتناع القياس بين شيئين لعدم وجود خاصية مشتركة بينهما كما هى الحال فى ضلع المثلث وقطر المربع .

« ومن ناحية أخرى فانك لن تجد أحدا يعقد العزم حول أشياء تتغير لكنها تتغير باستمرار بطريقة واحدة .. مثل الانقلاب الشمسى ، وشروق الشمس ، كلا ولا يعقد العزم حول أمور غير منتظمة على الاطلاق : كالجفاف والمطر ، ولا على أمور تخضع للصدفة كالعشور على كنز » (٢) .

(١) أرسطو : الاخلاق النيقوماخية «ترجمة بترز» ص ٦٧ .

(٢) نفس المرجع ص ٦٩ .

وعلى ذلك فالتغير المطلوب لا بد أن يكون أولا : شيئا ممكنا ،
ولا بد ثانيا : أن يكون مما نستطيع بقدرتنا الخاصة تحقيقه . لكن
قد يعترض على ذلك بأننا قد لانحتاج فى بعض المواقف الارادية الى
تغيير الوجود ، لأن الوجود الحاضر المستمر قد يكون هو نفسه
أن يستمر على هذا النحو ، وبالتالي فلن يكون هناك تغيير مع أن هناك
ارادة . لكن ذلك خطأ لأن الحاضر لو كان سيستمر من تلقاء نفسه فلن
يكون للارادة معنى — وبالتالي فلو أننى قلت « انى أريد » هذا
الحاضر المستمر نفسه ، فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يكن يعنى
أنه بدون فعل الارادة فان هذا الوجود الحاضر سوف ينتقل الى وجه
آخر مخالف لما هو عليه ، واذا كان ذلك كذلك فاننى فى معنى تغيير
الحاضر آكون قد تسببت فى تغيير ما .

١٢ — (٣) — لا يكفى للموقف الارادى أن تكون عندى فكرة
عن تغير ما ، ولا يكفى أن يحدث هذا التغير فى الوجود ، وانما لا بد
أن يحدث التغير كما هو موصوف فى مضمون الفكرة . ويجمل بنا
هنا أن نلفت النظر الى أن فكرة التغير أو التغير ذاته ، نادرا ما يتحدثان
هذا اذا اتحدا على الاطلاق فالتغير عادة يتضمن شيئا أكثر بكثير من
فكرته . والواقع أن التغير معقد للغاية لدرجة يصعب معها تحديد ما
يشمله تحديدا دقيقا . فلو أننى أردت أن أذهب الى المكتبة لكى
أقرأ فيها كتابا ، فمن الواضح أن الفعل الذى سأقوم به سوف يشمل
على عدد غير معين من الحركات التى لم أكن أقصدها بطريقة مباشرة .
وعلى ذلك فنحن حين نقول ان التغير لا بد أن يحدث كما هو موصوف
فى مضمون الفكرة ، فاننا مع ذلك نسمح بزيادة كبيرة تعرف بالتداعى
اللازم لمضمون الفكرة . ومثل هذه الزيادة لا بد أن ينظر اليها على
أنها مرادة هى الأخرى ، اذ على الرغم من أنها ليست جزءا جوهريا من
الفكرة ، فانها لاتكون مرادة : افرض — مثلا — أن صيادا أراد أن

يصطاد بعض الطيور ، لكنه حين أطلق الرصاص قتل شخصا تصادف مروره لحظة اطلاق النار : ان هذه الواقعة الأخيرة لا هي التغير المقصود ولا هي تداعيه اللازم ، ومن ثم فهي لا يمكن أن تكون مرادة .

١٣ - (١٤) - فضلا عن ذلك فان التغير الذى يحدث طبقا لمضمون الفكرة لا بد أن يكون نهاية لعملية كانت بذاتها فكرة التغير الموجودة فى الانتباه . وهذا التغير لا يكون ارادة الا حين يتحقق بنشاط الفرد المنتبه بحيث يكون الفرد ايجابيا أعنى سببا كافيا لاجداث العملية وعلى ذلك فاننا فى حالة احدثات تغير معين يكون لدينا من ناحية فرد منتبه الى فكرة تغير ، ويكون لدينا من ناحية أخرى تحقق هذا التغير نفسه ، والانتقال بين هذين الجانبين هو الذى يكون الفعل ، وهذا الانتقال نفسه هو الذى سبق أن اعترفنا بفشلنا فى تحليله ، لكن من الواضح تماما أنه ليس مجرد تلاحق سببى .

افرض أن لدى فكرة عن شخص نسيت اسمه لكنى أريد أن أتذكره ، اننى فى هذه الحالة لدى فكرة الشيء المطلوب لكن ليس لدى وجوده ، فحالتى الجسمية الراهنة تخالف المضمون المطلوب ، ولاحداث النتيجة التى أريدها فاننى أقرب هذه الفكرة الموجودة فى ذهنى بحيث تستدعى الأوضاع التى ترتبط بها شيئا فشيئا حتى يحضر الاسم الذى كنت أبحث عنه وهذه النتيجة وصلت اليها عن طريق الفكرة الأولى الأصلية التى كانت بداية لعملية نهايتها النتيجة المطلوبة . وهذه العملية أحداثها الفرد المنتبه الى فكرة أصلية ، لكن لو أن الاسم عرض لذهنى دون أن يكون مطلوبا ، فلن يكون هناك ارادة فى هذه الحالة لأنه ليست هناك فكرة تحققت عند وقوع الاسم ، ومن ثم فان ورود الاسم الى ذهنى سوف يكون حادثة وليس فعلا اراديا ، سيكون حادثة دون فاعل أحدثها . ولنكرر ما سبق أن قلناه من أنه فى حالة الارادة لا بد أن يكون هناك شيء مطلوب ، بحيث يكون الحصول عليه مؤديا الى

تغير فى تسلسل الظواهر وبحيث يكون ظهوره الى الواقع نتيجة للفكرة نفسها التى كانت موضوعا لانتباه الفرد ، الذى كان لهذا السبب فردا نشطا وفعالا . ومن ثم فان تداعى الأقطار لا يكون ارادة ما لم تكن نهاية السلسلة تعتمد على وجود فعلى كان مقصودا فى بدايتها وما لم تبدأ العملية من الفكرة الأصلية .

وحين ينصب التغير المراد على العالم الخارجى ، كاحداث حركة معنية فى الأجسام المادية - سواء اقتضت على جسم الفاعل نفسه أو امتدت الى أجسام أخرى - فان هذا التغير لابد أن يحدث نتيجة لفكرة عن التغير انتبه اليها الفرد . اذ أن حدوث الحركة التى تفكر فيها ليس تسلسلا طبيعيا للظواهر الموجودة أمامى والا لكانت الظواهر عبارة عن « أحداث » ولا يقدم وجود الفعل . والفرد حين ينتبه الى التغير المطلوب وهو احداث الحركة لا يكون فقط سابقا على هذه الحركة لكنه يكون: فاعلها وسببها الكافى ومحدثها . يقول وليم جيمس : « ان أى تمثيل للحركة يوقظ الى حد ما الحركة الفعلية التى هى موضوع هذا التمثيل، وهو يوقظها الى أقصى درجة اذا لم يعقبه عن مثل هذا العمل تمثيل مضاد يوجد فى الذهن مع التمثيل السابق فى آن واحد » (١) . وهذا حق بشرط أن تفهم قوله عن استيقاظ الحركة بتمثيلها - على أنه فعل يقوم به فاعل يحدث الحركة التى تحدث عنها ، وليس المقصود مجرد التداعى بين الجانب السيكولوجى والجانب الفيزيقي .

وعلى ذلك فاذا افترضنا أن الارادة تعتمد على تتابع الحركة وتسلسلها دون وجود فاعل يمارس الفعل لكان معنى ذلك أن أى سلوك حركى سيكون حالة من حالات الارادة ، خذ مثلا التنويم المغناطيسى نجد أن الفكرة المفروضة على الشخص النائم يعقبها حركات معينة لكن ذلك ليس ارادة ، لأن تحقق الفكرة لا يتضمن التعبير عن

(١) وليم جيمس : «مبادئ علم النفس» الطبعة الأولى ، المجلد الثانى ص ٥٢٦ .

طبيعة الفاعل ، ولكى يعبر الفاعل عن طبيعته لا بد أن يكون خالقا نشطا المتغير . ومن - هنا فانه ليس من الضروري فى حالة الارادة أن تعقب الحركة الفكرة فحسب ، لكن من الضروري أن تعقبها لأننى أقرر أنه يجب أن يحدث ذلك ، أى أن معيار الارادة هو مدى سيطرة الفاعل على الفكرة ، فاذا لم يسيطر عليها ، أو اذا لم يكن فى قدرته أن يخلق - أو يوقف - الحركة المناسبة التى تحقق الفكرة ، فان معنى ذلك أن مؤثرات خارجية قد تدخلت ، وأن الفاعل - بالتالى - ليس هو السبب الكافى للفعل . ولقد عبر « برادلى » عن ذلك تعبيراً جميلاً بقوله : « اذا لم يكن لى حيلة فى هذا الأمر ، فلا يمكن أن أريده » (١) فالفعل لا يمكن أن يكون فعلاً من أفعال الارادة ما لم يكن فى قدرة الفاعل ألا يفعله . وبعبارة أخرى : فى حالة الارادة لا بد أن يكون هناك على الأقل أكثر من خط واحد ممكن للفعل ، لا بد أن يكون هناك على الأقل بديلان : أن أفعل الفعل أو ألا أفعله ، فالخط الواحد للفعل لا يمكن أن يكون مراداً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة . ومن ثم فالفعل المنعكس - سواء أكان بسيطاً أم مركباً - ليس فعلاً مراداً ، وكذلك أفعال العادة التى تتبع مجرى مألوفاً لاروية فيه ولا اختيار ، لكن ذلك لا يعنى انكار الارادة على سلسلة الأفعال الأولى التى كونت هذه العادة .

وفى عملية الروية التى تسبق الفعل ترانى أتأمل نفسى فى الوضع الذى سأكونه لو أننى تفذت هذا الفعل وجعلته جزءاً من تاريخ حياتى الواقعية ، ثم أتأمل نفسى - من ناحية أخرى - فى حالة تركى إياه بلا تنفيذ . وبعبارة أخرى : اننى أربط نفسى - فكراً - بخط معين من الفعل ثم أرى ما اذا كان يتناسب مع شخصيتى ككل متكامل . يقول افلنج : « فيما يمكن أن نسميه بالارادة الحق .. هناك وعى

(١) ف . هـ . برادلى عملية مايند Mind عدد ٤٩ يناير ١٨٨٨ ص ٣١ .

الذات بنزوعها للارتباط بممكنين عنيين وهما : النزوع للارتباط بالحادثة (١) أو الحادثة (ب) « (١) . وقد يقال - خطأ - انه اذا كانت الارادة تعتمد على تحقيق فكرة معينة ، فان التمنى اذا تحقق كان فعلا من أفعال الارادة طالما أنه هو نفسه كان فكرة ثم تحقق ، وبالتالي فلو كان لدى فكرة كسب مائة جنيه فى وقت معين ، ثم حصلت على المال ملقى فى الطريق ووضعته فى جيبى فانتى أكون قد حققت فكرتى ، غير أن ذلك واضح البطلان لأنتى فى هذه الحالة لا أكون قد حققت فعلا اراديا لأن نتيجة الفكرة (وهى الحصول على المال) أحدثتها عوامل أخرى غير فاعلىتى ونشاطى (حين وجدت المال ملقى فى الطريق) . ان الفعل الارادى كما سبق أن لاحظنا لا بد أن يكون نهاية لعملية كانت بدايتها الفاعل نفسه متخذاً خطأ معيناً من السلوك للوصول الى تلك النتيجة .

لكن قد يقال : افرض أن فكرة التأؤب جعلتني أشاءب : ألا تكون تلك حالة من حالات الارادة ..؟ والاجابة هى أن هذا الفعل يكون اراديا - يقينا - اذا ما اتبعت الى فكرة التأؤب لكى أشاءب فعلا ، ففي هذه الحالة سيكون تأؤبى مرارا ، لكن لو تصادف أن وردت الفكرة على خاطرى ، ثم أعقبتها حركات معينة بلا هدف مقصود منى ، فلا تكون فى هذه الحالة ارادة .

١٤ - (٥) وتحقيق فكرة التغير عن طريق نشاط الفاعل المنتبه اليها - وهى سمة الموقف الارادى - لا بد فى نفس الوقت أن يكون تحققاً للفاعل : فهو يحقق نفسه لأن الفكرة التى ينتبه اليها تعبر عن شخصيته . فأنا أستطيع مثلاً أن أتبه على التوالى الى الفكرة التى تحكم بها بلادى الآن (٢) . والى فكرة الطريقة التى ينبغى أن

(١) فـ . الفلنج «سيكولوجية النزوع والارادة» مقال فى المجلة البريطانية لعلم النفس

عام ١٩٢٦ ص ٣٤٧ .

(٢) اى عام ١٩٤٧ (المترجم) .

تحكم بها : وكلما انتبهت الى الوجود الفعلى (أو الحكم القائم الآن) شعرت بصراع بينه وبين شخصيتى ، بينما أشعر بارتياح الى فكرة الدولة التى أتخيلها ! أو طريقة الحكم التى أفضّلها (وأجد أن هذه الدولة تلائم طبيعتى وشخصيتى وأنها أفضل لتحسين وجودى . ومعنى أنتى أشعر براحة لفكرة التغير أنتى لا أجد مثل هذا الشعور مع فكرة الوجود الواقعى القائم ، بل على العكس أجد أن هذا الوجود القائم غريب عن شخصيتى .

لكن قد يحدث أن تكون فكرة الوجود القائم وفكرة الوجود المتغير كلتاهما معا موضوعا لا تتيهاى فى آن واحد . فقد يكون الموضوع المثالى الذى أنتبه اليه مركبا من أفكار متنوعة أو حتى متضادة — تتحد كلها فى لحظة من لحظات الانتباه لأنها كلها أجزاء يتألف منها الموضوع الذى أنتبه اليه فى هذه اللحظة : اذ يمكن أن يكون الجانب الموضوعى عندى فى لحظة معينة هو فكرة الأوضاع القائمة مع فكرة تغيرها فى آن معا . ومع أن الفكرتين تمثلان معا الموضوع لا الذات الا أن فكرة الوجود مع ذلك تبدو موضوعية من مسافة أبعد ، لو أن فكرة التغير كانت تتلائم أفضل مع شخصيتى . ولو صح ذلك فإن الراحة التى أشعر بها مع فكرة التغير ومعارضته هذه الفكرة للوجود القائم لن تكون وقائع سيكولوجية يمكن الفصل بينها ، لكنهما سيكونان وجهان لا ينفصلان لواقعة واحدة بعينها ، وحين أختار أحدهما أدخل — فى الحال — فى صراع مع الوجه الآخر .

ويمكن أن نفهم فهما سليما — بهذا المعنى الأخير — الصراع بين الدوافع المختلفة ، فلو أن الفرد أخذ بفكرة التغير كهدف له معارضا بذلك فكرة الوجود القائم فمن الواضح فى هذه الحالة أن الذات ككل — أعنى الفاعل المنتبه والمركب الفكرى الذى ينتبه اليه — سوف تكون ذاتا نشطة ايجابية بطريقة أو بأخرى . فليست هناك تلك الحالة

التي يكون فيها أخذ ورد (أشبه ما يكون بحالة شد الحبل) - بحيث تتجاذب الذات في اتجاهات متعارضة بواسطة قوتين متضادتين ، كما لو كانت أشبه بالمرح الذي تمارس عليه هذه الدوافع المختلفة نشاطها . « ان محاولة تصور «الدوافع» على أنها تعمل في الذهن بقوة باطنية من ذاتها - مثلها مثل الجزئيات المادية بالنسبة للكتلة التي تتألف منها - هو تصور ظاهر البطلان » (١) . انه اذا ما تذكرنا أن الفكرتين معا - فكرة الخير التي اعتنقها ، وفكرة الوجود القائم التي أرفضها - يمثلان الجانب الموضوعي من الذات، أعني أنهما المكونات الضرورية للذات أو أنهما الذات بمعنى ما - أقول اننا اذا ما تذكرنا ذلك فاننا لن نستطيع بعد هذا أن نعتبر الموقف صراعا بين دافعين بينما يظل الفاعل نفسه متفرجا سلبيا ينتظر النتيجة ، فهو ليس صراعا بين الانسان في صراع مع نفسه : انه الخصوم المتنازعة وأرض القتال في آن معا » (٢) .

١٥ - واذا تساءلنا لماذا يأخذ الفرد بفكرة التغير معارضا بذلك الوجود الفعلي القائم .. ؟ كانت الاجابة : ان الفكرة تلائم حياته بطريقة أفضل اذا ما أخذت في كل منظم . لكن ذلك يثير مشكلة : فالذات يمكن أن تنظم بأكثر من صورة ، والنسق المتكامل للحياة يمكن أن يختلف باختلاف الناس ، بل انه قد يختلف مع الشخص الواحد باختلاف أحواله ، فقد أجد أن فعلا معيناً يلائم البيئة التي أعيش فيها ، ثم فجأة تتغير هذه البيئة فيصبح نفس هذا الفعل غير قادر على تحقيق شخصيتي ، وهذه الأحوال المختلفة أو هذه الأنظمة المختلفة للذات هي ما أطلق عليه « ماكنزى » اسم « عوالم الرغبة universes of desire » وهو يقول عنها : « كل رغبة تنتمي الى

(١) أ . ١ . تيلور : «أركان الميتافيزيقا» ص ٣٧١ .

(٢) ح . ديوى : «علم النفس» ص ٣٦٤ - ٣٦٥ - اقتبس منه ح . س . ماكنزى في

كتابه « المجلد في الأخلاق » حاشية ص ٥١ .

عالم خاص ، وتفقد معناها لو انتقلنا من هذا العالم الى عالم آخر . وهذا العالم تنتمى اليه الرغبة هو العالم الذى يتكون من مجموع ما نسميه بخلق الانسان أو شخصيته Mans's character وهذا الخلق يعبر عن نفسه فى نفس اللحظة التى نشعر فيها بالرغبة ، انه باختصار عالم النظرة الأخلاقية للانسان فى اللحظة التى نبجثها .. وينبغى علينا جميعا أن نكون على وعى بالرغبات المختلفة التى تسيطر على أذهاننا فى الأمزجة المختلفة ، وفى الظروف المختلفة ، وفى حالات الصحة المختلفة .. فهذا العالم يمكن جدا أن يتغير فجأة عند الشخص الواحد بسبب تحول فجائى للظروف التى يعيش فيها . ، فأى تغير فجائى كنبأ وفاة صديق ، أو تذكر موعد ، أو الايحاء بمبدأ أخلاقى .. الخ يمكن أن تنقلنا فى الحال من عالم الى عالم آخر ... ولهذا فان هذا التعبير يمكن ببساطة أن يعتبر انتقالا من أحد عوالم الرغبة الى عالم آخر « (١) . ومن هنا كانت الأفعال التى تساعد البخل - مثلا - فى زيادة ثروته ، يمكن أن تناسب نظام حياته ككل أكثر من تلك الأفعال التى تساعد فى تنمية المعرفة أو الفضيلة . وقد تكون الحال مختلفة مع شخص آخر .

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : هل يمكن أن يكون هناك نظام مثالى من بين هذه الأنظمة المختلفة للحياة - تتحقق عن طريقه الذات المثالية ..؟ قد يكون واضحا أن هذه الطرق المختلفة للحياة ليست كلها على مستوى واحد مهما يكن الميعار الخلقى الذى نستخدمه : فاذا كنا نعتقد أن النظام (أ) أعلى من النظام (ب) ، وأن (ب) أعلى من (ج) فلا بد أن يكون هناك معيار من الكمال هو الذى نقارن على أساسه بين هذه النظم ونقيمها به . ولست أريد أن أدخل فى تفاصيل فرعية حول وجهات النظر المختلفة عن الميعار الأخلاقى .

(١) ح . س . ماكنزى : « المجلد فى الأخلاق » الطبعة الثالثة ص ٤٨ - ٤٩ .

لكنى سأقول ان المعيار الخلقى الذى آخذ به وأعتبره صادقا هو
الآتى : « ان الذات الحق هى التى يمكن أن توصف حقا بأنها ذات
عاقلة ، انها ذلك العالم الذى تشغله فى أعماق لحظات حياتنا حكمة
وروية وبصيرة .. » (١) .

ومعقولية النسق (أو النظام) الذى يسير عليه السلوك لا بد أن
تدوم دوام قوانين المنطق ، واذا ما سار الفاعل وفقا لنسق آخر غير
النسق العقلى ، فان هذا النسق الجديد لا بد أن يكون وجها مؤقتا
للذات ، اذ يمكن أن تستبدل بالنظام العقلى أى نظام آخر فى اللحظة
التى يغير فيها الفاعل وجهة نظره . وحين نقول ان فعلا من الأفعال
أو أن النسق كله ليس الا نسقا مؤقتا ، فان ذلك يدل على أن هذا
النسق ليس هو الكل المتكامل المثالى الذى ينبغى أن تتفق معه الأفعال
الارادية ، وقد لا يكون فى وسع المرء أن يسلك باستمرار سلوكا عقليا
طوال حياته ، ومع ذلك يظل الاتساق العقلى هو المقياس . وكما
اقترب هذا السلوك من هذا المقياس ارتفع من وجهة النظر الأخلاقية ،
لأن الفاعل حين يسلك سلوكا عقليا يعبر عن طبيعته الحق ، ولا يمكن
أن نسأل لماذا يجب على المرء أن يعبر عن طبيعته الحقيقية لأن احترام
المرء لطبيعته هو السبب أو المبرر ، واذا كان من المشروع أن نسأل
لماذا ينبغى علينا أن نطيع الله أو الدولة ، فانه لا معنى لسؤالنا عن
السبب الذى من أجله يجب أن نحقق طبيعتنا .

١٦ - على الرغم - اذن - من تعدد الأنظمة المختلفة للحياة ،
فان هناك نظاما مثاليا يمكن أن يتحقق عن طريق الذات المثالية (وهى
الذات العاقلة) ، فالأخلاق تعنى السلوك تحت سيطرة العقل ، والفاعل
بهذا السلوك يحقق ذاته الحق . وليس معنى ذلك أن كل فعل ارادى
لا بد أن يكون فعلا أخلاقيا ، لأن الفعل الارادى ليس الا تحققا

(١) نفس المرجع ص ٢٥٧ .

لذات الفاعل فحسب . لكن هناك بالطبع فارقا كبيرا بين الفاعل الذى يحقق ذاته فقط ، وبين الفاعل الذى يحقق ذاته المثالية . والمقصود بالذات التالية هنا هو الذات العاملة ، فكلما سار المرء فى أفعاله وفقا للعقل ، سما من الناحية الأخلاقية . لكن المرء يستطيع أن يسلك سلوكا اراديا حتى ولو كان هذا السلوك منافيا لمطالب العقل (وبالتالي منافيا لمبادئ الأخلاق) ، وهو فى هذه الحالة انما يعبر عن نفسه لحظة حدوث الفعل ، لكنه لا يعبر عن ذاته العليا . والتغير الذى يحدثه سلوك ذلك الشخص قد يكون تغيرا الى أسوأ لا الى أحسن ، ولكنه يظل - مع ذلك - فعلا من أفعال الإرادة .

١٧ - والتباين بين الحالة الراهنة ، وبين فكرتى عن التغير قد تختلف فى درجتها اختلافا عظيما ، فقد تتسع الهوة بينهما وقد تضيق ، لكنه كلما اتسعت قوى الصراع واشتد ، وصعب المجهود الذى نحفظ به بفكرة التغير فى الانتباه حتى يتحقق التغير المطلوب . والصعوبة هنا سيكولوجية لافيزيقية : « من السهل - فيزيقيا - أن تتحاشى معركة أو أن تبدأها على حد سواء ، كما أنه من السهل أن تحتفظ بالمال أو تبعثره على ملذاتك الخاصة . ومن السهل أيضا أن تطرق باب امرأة أو أن تبتعد عنه - جميع هذه الأمور يسهل القيام بها على حد سواء ، لكن الصعوبة عقلية فهى تكمن فى الاحتفاظ بفكرة السلوك الأكثر حكمة لتظل فى ذهننا باستمرار ..؟ » . ويبدو أن اتساع الهوة بين فكرة التغير - لو جاءت مطابقة للعقل - وبين الموجود الفعلى القائم لو كان هذا الوجود يشبع ميلنا الطبيعى ، هذا الاتساع - فيما أعتقد - يزيد السلوك من الناحية الأخلاقية سموا ، ولهذا فقد تظهر هنا مشكلة أخلاقية هى : اذا كان صحيحا أنه كلما قوى الجهد الذى نحفظ به بفكرة الواجب العقلى فى الانتباه ضد ميلنا الطبيعى - ارتفع السلوك من الناحية الأخلاقية : ألا ينتج من ذلك

أن الشخص الذي تحول الواجب عنده الى مجرد عادة — وهو بذلك يلغى مقاومة الرغبة — لا يسلك فى هذه الحالة سلوكا أخلاقيا لأن الصراع بين الواجب والهوى قد اختفى أو قلت حدته ..؟ « :حين يقال ان فعل الواجب لابد أن يتضمن بالضرورة مقاومة للرغبة فانتنا نصل بذلك الى هذه المفارقة وهى : أن تكون عادة خيرة ، طالما أنه سيؤدى الى تقليل من مقاومة الرغبة شيئا فشيئا — سوف يعنى أنه كلما ازداد نمو هذه العادة ، قل احساسنا بالواجب .. وبالتالي فان تكوين عادة خيرة يؤدى بالشخص الى سلوك أقل خيرية ، ويجعل هذا الشخص — من ثم — أقل خيرية « (١) . ولهذا — فقد يقال كما قال « روس » — ان الفعل لا يقل فى خيريته كلما أصبح سهلا عن طريق العادة : « لأن الخيرية لا تقاس بشدة الصراع وانما بقوة التكريس للواجب ، فكلما كانت الدوافع التى تعارض فعل الخير قسوة كنا على يقين من أن الاحساس بالواجب لابد أن يكون قويا ، لكنه قد يكون قويا أيضا حتى حين تكون الدوافع المعارضة ضيقة أو غير موجودة .. » (٢) . ويمكن أن نوضح ما يعنيه « روس » بقولنا : ان الجيش القوى يظل قويا صادفته مقاومة أم لم تصادفه ، فالمقاومة — ان وجدت — لا تخدم الا فى اظهار مدى قوته ، لكننا اذا تساءلنا هل يستحق الجيش الثناء سواء برهن على قوته فى لهيب المعركة أم لا ..؟ فأنا أميل الى رأى مخالف ، اذ يصعب على جدا أن أفهم كيف يمكن أن تظل القيمة الأخلاقية باقية كما هى سواء كانت المقاومة ضعيفة أم قسوة . واذا سلمنا بأن السلوك الخير يظل خيرا ، فهل تظل القيمة الأخلاقية التى تعزى الى هذا السلوك فى الظروف المختلفة هى هى ..؟ هل نبدى نفس الاعجاب للرجل الفاضل الذى يعيش وسط اغراءات الغواية ولكنه مع

(١) و . روس «الصواب والخير» The Right and the Good ص ١٥٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٥٩ .

ذلك يسلك سلوكا فاضلا ، والرجل الذي يسلك سلوكا فاضلا دون أن تكون حوله غواية ولا اغراء يشدانه الى الاتجاه الخاطيء .. ؟

فى اعتقادى أنه كلما أصبح الفعل الأخلاقى سهلا عن طريق العادة ، ظلت سلامته الأخلاقية تامة غير منقوصة ، لكن قيمته الأخلاقية تتناقص بالتدريج مع تناقص الجهد المطلوب ، أعنى فى الحالات التى نحكم فيها على هذا الفعل بأنه أصبح سلوكا معتادا . لكن لماذا ينبغى علينا أن نفعل ذلك ..؟! لأننا نعتبره سلوكا خيرا بناء على الجهد الأخلاقى الذى يبذل فى هذا السلوك قبل أن يتحول الى عادة سهلة ميسورة ، فاذا ما تكرر نفس هذا السلوك الخير فى نفس الظروف فليس ثمة ما يدعونا الى أن نعكس حكمنا الأخلاقى .

ومن هنا كان الفعل الأخلاقى — فيما أعتقد — أشبه مايكون بالانتاج الفنى ، أعنى أنه لون من الخلق : فاذا ماتكرر الفعل حتى أصبح عادة ، فان الخلق الحقيقى الأصيل يعزى فى هذه الحالة الى الأفعال الأولى فى السلسلة ، بينما لاتكون الأفعال التالية سوى «تقليد» أو محاكاة . وانه لمن الخطأ أن نعزو خصائص واحدة لجميع أفعال الفرد المتشابهة ، على اعتبار أنها جميعا لها بالضرورة هوية واحدة ، فى حين أنها فى الواقع لاتتشابه الا من حيث نتائجها فحسب أما النشاط الذى يبذل فيها فهو مختلف أتم الاختلاف — صحيح أن الأفعال التالية لها نفس شكل الفعل الأول لكنها تنقصها الماهية التى تجعلها فعلا أخلاقيا حقيقيا أعنى بنقصها : ذلك الجهد الذى يبقى المثل الأعلى فى الاتباه ويطرد الرغبة . ومقارنة الرجل الفاضل الذى تقل خيرية سلوكه شيئا فشيئا كلما أصبح هذا السلوك سلوكا معتادا — لا تصبح بعد ذلك مفارقة . ولقد ظهرت هذه المفارقة أمام «روس» لأنه عالج جميع الأفعال فى سلسلة الفعل الذى يتكرر معالجة واحدة، فى حين أننا ينبغى أن ننظر الى كل فعل كشئ عنى يدرس ويحكم

عليه بذاته . وخيرية الرجل الفاضل لا تقل ولا تنقص اذا حكمنا عليه بأنه خير وفاضل بناء على أفعاله الأولى أعنى تلك الأفعال التي كان فيها جهد وصراع ..

١٨ - اذا نظرنا الى الارادة على أنها تحقق لفكرة الوجود المتغير - داخليا أو خارجيا - وهي الفكرة التي يحقق الفاعل من خلالها ذاته المثالية ، يعبر بالتالى عن هذه الذات - أقول اننا اذا نظرنا الى الارادة على هذا النحو لاتضح لنا فى الحال الفرق بين الارادة والفكر . ففى الارادة لابد أن تخرج الفكرة من حدودها العقلية بحيث تتحقق فى الوجود ، بينما نجد أن الفكرة - على الرغم من أنه يطور نفسه فى سلسلة - فانه مع ذلك قد لايتحقق . ومن ناحية أخرى نجد أن الفكرة فى حالة الارادة لابد أن تحتوى على توقع للنتيجة ، بينما نجد فى حالة الفكر أن النتيجة ليست متوقعة ، واذا أردنا أن نضرب مثلا على ذلك فلنأخذ « جمهورية أفلاطون » لنجد أنها فكرة وليست ارادة ، صحيح أن الفكرة فيها تتطور لكنها لا تتحقق ، وحتى لو أنها تحققت عن طريق شخص ما أو عن طريق « أفلاطون » نفسه لما كانت ارادة أيضا ، لأنها لاتكون ارادة الا اذا تحققت الفكرة وجاء تحققها هذا من داخل مضمونها نفسه بحيث تحقق وجودها الخاص .

وفضلا عن ذلك فان الفكرة المنتبه اليها فى حالة الارادة لا بد أن تكون فكرة تغير ينصب على الوجود ، بينما الفكرة فى حالة التفكير قد تكون انعكاسا للوجود كما هو بالفعل أو كما ينبغى أن يكون . و « الحقيقة » هى الفهم العقلى لنظام الكون بينما الفضيلة هى وضع الكون فى نظام عقلى . والارادة - بهذا المعنى - تعتمد على الفكر ، فالفكر يكون المثل الأعلى والارادة تحققه . فلا يمكن أن يكون ثمة فعل من أفعال الارادة بغير فكرة تسبقه : والأفكار بالطبع لها طبيعة الفكر . والنظرية التي تقول ان المعرفة والارادة شيء واحد لا يمكن أن تفهم الا مع بعض التحفظات : فأولا : الارادة

تتضمن المعرفة ، لكن المعرفة لا تتضمن الارادة بالمعنى الذى شرحنا فيه كلمة الارادة فى هذا الفصل . صحيح أن المعرفة تتضمن اثباتات وكل اثبات فعل ، لكن ليس كل فعل مثلاً للارادة . لقد قلنا ان الفعل هو الأساس فى كل واقعة سيكولوجية لأن الانتباه صورة من صور الفعل، لكن الفعل لا يصبح فعلاً ارادياً الا اذا اتسم الموقف بالخصائص التى سبق أن ذكرناها . وأى موقف يمكن معرفته معرفة جيدة اذا ما وجد الفكر لا الارادة والعبقرية العقلية لا تتناقض مع انحطاط الحياة الأخلاقية ، لكن العكس غير صحيح أعنى أن الامتياز الأخلاقى العظيم يتضمن بالضرورة بصيرة عقلية عليا . وكثيرا ما يقال - فى معرض الاعتراض على ذلك ، ان القديس قد لا يكون ممتازا من الناحية العقلية فهو لا يحتاج الى عبقرية عالم الرياضة أو الفيلسوف ، لكن ذلك لا يبرهن الا على أن الامتياز العلى فى مجال معين لا يتضمن بالضرورة القدرة العقلية اللازمة لمجال آخر . ولسنا نزعم أن الخير العلى أو السمو الخلقى يتضمن القدرة الرياضية ، وانما نقول فحسب ان الفضيلة تتضمن فى كل حالة من الحالات درجة معينة من البصيرة لها طابع المعرفة على الرغم من أنها لا هى نظرية ولا هى علمية ، وما لم تكن الفضيلة محصلة هذه البصيرة فسوف تكون أمرا من أمور المصادفة والاتفاق ، وسوف يكون من الممكن أن يرتكب الفاعل الشر بدلا من أن يفعل الخير دون أدنى فارق فى موقفه الأخلاقى .

وهناك ثانياً قصور آخر فى النظرية العقلية للارادة هو أنه حتى اذا كان الارتباط ضروريا بين المعرفة والارادة فان ذلك لا يعنى أنهما متحدان فى هوية واحدة : فالنزوع ليس هو المعرفة على الرغم من أنهما قد يرتبطان برباط لا يتغير ، والعلاقة بين المعرفة والارادة هى علاقة التواجد معا ، لكنها ليست علاقة الهوية .

وهناك ثالثا : فارق آخر بين المعرفة والارادة : فالفاعل — فى حالة الارادة — يوجد نفسه مع البديل الذى يختاره ، بينما نجده لا يفعل ذلك فى حالة المعرفة . ذلك لأن هناك فى حالة الارادة والمعرفة معا قرارا للاختيار بين بدائل . وأنا أختار فى حالة الارادة خطا معينة للفعل وأستبعد الآخر ، وأنا فى حالة المعرفة اما أن أثبت أو أنفى اتصاف موضوع ما بصفات معينة . لكنى فى حالة الارادة أختار (أ) وأستبعد (ب) لأنى أوجد نفسى مع أحدهما وأستبعد الآخر ، ذلك لأننى أجد أن (أ) تعبر عن شخصيتى فى لحظة السلوك أفضل من (ب) . يقول ريبو Ribot : « اننا اذن تتفق تماما مع أولئك الذين ينكرون تفسير الارادة بسيطرة دافع من الدوافع فحسب ... فهذا الدافع لا تكون له فاعلية الا حين نختاره ، أعنى حين يصبح جزءا متكاملًا مع المجموع الكلى للحالات التى تتألف منها الذات فى لحظة من اللحظات .. بحيث يكون معها شيئا واحدا » (١) .

ومن ناحية أخرى فأننى حين أصدر حكما على قضية من القضايا أظل محايدا لكل من البديلين ، لأن أحدهما لا يعبر عن شخصيتى الفردية أكثر من الآخر ، فالحقيقة هى وحدها التى تفرض نفسها على فى هذه الحالة بحيث لا يكون لى دخل حقيقى فى الموضوع : قل لى ما هى الأفعال الارادية التى حققتها طوال حياتك ، وأنا أستطيع — يقينا — أن أقول لك أى نمط من الناس أنت . لكنك لو ذكرت لى ما أصدرته من أحكام طوال حياتك لكان من الصعب على أن أغوص فى شخصيتك لكى أكشف عن الجوانب الخبيثة منها . ومن هنا فان حياة القديس تكشف عن الفرد أكثر مما تكشف عنه نظريات عالم الرياضة . ففى استطاعتك أن تعرف من خلال دراستك لنسق

(١) «أمراض الارادة» Les Maladies de la Volonté ج ٣٢ — اقتبسهُ أ.ف. شاند

A.E. Shand فى مقاله فى مجلة « مايند Mind » عدد ١٦ ص ٤٥٦ — ٤٥٧ .

رياضى الى أى حد أصاب عالم الرياضة أو أخطأ فى هذا النسق ،
لكنك لن تستطيع أبدا أن تعرف هل كان خيرا أم شريرا .

الارادة هى اذن الانتباه الى فكرة التغير حتى يظهر التغير
المطلوب فعلا الى الوجود بنشاط الفاعل المنتبه الى الفكرة ، وبشرط
أن يشعر الفاعل أن ذاته قد تحققت فى هذا الفعل : لكن ما الذى
يجعل الفرد ينتبه الى هذه الفكرة .. ؟ لقد بينا فى الفصل السابق
أن الفاعل السيكونفزيقى يكون نشطا ايجابيا فى حالة الانتباه وهو
حين يأخذ بهذه الفكرة أو تلك انما ينتقى ويختار ، وهذا الاختيار
تحدده طبيعته الخاصة . والتمسنا فى الخبرة تأييدا لهذه النظرية ،
وسوف نقدم فى الفصول الثلاثة القادمة مزيدا من الدعم والتأييد
أو نحاول أن نبين أن النظرية المعارضة – وأعنى بها المذهب الجبرى –
لا تقوم على أساس متين .

الفصل الرابع

المذهب الجبري
"التحدد"

« الفصل الرابع »

١ - المذهب الجبرى

« التحدد »

(١) - ثلاثة معان للجبرية : (أ) - من المستحيل على أى شىء أن يكون خلاف ما هو عليه . (ب) - مبدأ السببية هو المبدأ السائد . (ج) - كل شىء يمكن التنبؤ به اذا ما توافرت معطيات معينة . (٢) - النظرية التى تقول انه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ما هو عليه . (٣) - تفسيران لهذه النظرية : (أ) - رأى لينتزر . (ب) - رأى اسبنوزا . (٤) - مناقشة التفسير الأول . (٥) - مناقشة التفسير الثانى : هذا التفسير يتضمن مغالطة منطقية .



١ - يذهب دعاة الجبرية الى أنها تعنى ثلاثة معان مختلفة وان كان كل منها يعتمد على الآخر اعتمادا كبيرا . فهى تعنى (أ) - أنه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ما هو عليه . (ب) - أن مبدأ السببية هو المبدأ السائد فى الطبيعة . (ج) - أن كل شىء يمكن التنبؤ به اذا توافرت معطيات معينة . وسوف أحاول فى هذا الفصل - وفى الفصلين القادمين - أن أقدم عرضا نقديا لهذه المزاعم الثلاثة ، وهو عرض سوف ينتهى بنا الى القول بأن المذهب الجبرى - فيما يتعلق بهذه المزاعم الثلاثة - يقوم على غير أساس .

٢ - ولكى نشرح المعنى الأول للمذهب الجبرى وهو المعنى الذى يقول انه من المستحيل على الشىء أن يكون خلاف ما هو عليه ، يجمل بنا أن نقدم تعريفا للجبرية أعتقد أن دعاةها يقولون به : -

افرض أن (ج) ترمز الى الجوهر ، و (ص) ترمز الى (الصفة)
و (ل) ترمز الى أية لحظة من اللحظات . هناك فى هذه الحالة ثلاثة
بدائل ممكنة تطرد بعضها بعضا بالنسبة لوضع الجوهر (ج)
و الصفة (ص) و اللحظة (ل) بعضهم مع بعض . وهذه البدائل
هى: أ - أن (ج) ليس لها (ص) فى (ل) (ومعناها أن هذا الجوهر ليس
له هذه الصفة المعينة فى تلك اللحظة المحددة) . ب - أن (ج) لها
(ص) فى (ل) . (أى أن الجوهر له هذه الصفة فى هذه اللحظة) - أن
(ج) فيما يتعلق بعلاقته بـ (ص) يتغير فى (ل) . تلك هى الحالات المنطقية
الثلاث الوحيدة الممكنة بالنسبة للجوهر (ج) من حيث علاقته بالصفة
(ص) فى اللحظة المعينة (ل) . ومن الضرورى - منطقيا - أن يوجد
واحد فحسب من هذه البدائل الثلاث ، لأنه من المستحيل منطقيا أن
يوجد أكثر من بديل واحد فى وقت واحد . وسوف أشير الى هذه
البدائل الثلاث بالرموز الآتية على التوالى : أ ، ب ، ج .

وعلى ذلك فانه يمكن تعريف الجبرية على النحو التالى : الجبرية
اسم يطلق على النظرية التى تقول انه لو كان الجوهر (ج) هو من
حيث الواقع فى الحالة (ل) فيما يتعلق بالصفة (ص) فى اللحظة
(ل) ، فان الافتراض المركب الذى يقول ان كل شئ آخر فى العالم
لا بد أن يكون بالضبط كما كان فى الواقع ، على حين أن الجوهر
(ج) لا بد - بدلا من أن يقع كما وقع - أن يكون فى إحدى
الحالتين البديلتين الأخريين (أ) أو (ب) فيها يتعلق بالصفة (ص) -
أقول : ان هذا الافتراض المركب افتراض مستحيل (١) .

(٣) - هناك موقفان يمكن للفيلسوف الجبرى أن يأخذ بأحدهما
فيما يتعلق بالتعريف السابق : (أ) - كما لاحظ دكتور « برود

(١) انظر ش . د . برود : « مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمى » محاضر الحتمية
الارسطية ، المجلد العاشر ص ١٣٦ .

C.D. Broad : « أن الفيلسوف الجبرى ليس بحاجة الى أن يقرر — وهو بصفة عامة لا يفعل ذلك — لا ضرورة ولا استحالة كل من الفقرتين المنفصلتين اللتين يتألف منهما هذا الافتراض المركب ، فهو لا يقول : لا بد لكل شيء آخر فى العالم حتى اللحظة (ل) أن يكون بالضبط كما كان عليه فى الواقع . وهو لا يقول : انه من المستحيل للجوهر (ج) أن يكون فى حالة مختلفة بالنظر الى الصفة (ص) فى اللحظة (ل) — أعنى حالة مختلفة عن الحالة التى كان عليها بالفعل فى تلك اللحظة لكن ما يقوله هو أن التركيبة المؤلفة من كون بقية أجزاء العالم لا بد أن تظل كما هى فى الواقع حتى هذه اللحظة مع امكان أن تختلف حالة الجوهر (ج) بالنظر الى الصفة (ص) فى اللحظة — تركيبة مستحيلة . فكل فقرة على حدة فى هذا المركب لا يقول الجبرى عنها انها ضرورية أو مستحيلة لكنه يعلن أن الجمع بينهما مستحيل .. (١) .

وهذا الموقف يذكرنا برأى « لينتز » فيما يتعلق بالامكان المطلق والتوافق فى الامكان (٢) .. Compossible عند حديثه عن الحقائق الحادثة أو العارضة فى مقابل الحقائق الضرورية . فالحدث أو الحقيقة العارضة — وضدها كلاهما ممكن : فالقضية التى تعارض الحقيقة التى تقول « انى جالس ها هنا فى هذه اللحظة » — قضية ممكنة لأنها لا تناقض نفسها تناقضا مباشرا . وبالتالي فان حقيقة الأشياء العارضة لا تقوم على مجرد امكانها ، ذلك لأنها ليست — دون أضدادها — حقيقة أو واقعة بفضل ماهيتها ذاتها أو فكرتها ، بل ان سببها الكافى يكمن فيما يجاوز ذاتها ، اذ يكمن فى علاقتها بغيرها من

(١) المرجع نفسه ، ص ١٣٧ .

(٢) المقصود بهذا المصطلح عند لينتز هو أن يكون الشيء ممكنا لا وهو فى عزلة مجردة عن سواه ، بل هو ممكن فى صحبة من ممكنات أخرى ، ولهذا فهو ممكن بالاتفاق أو بالمشاركة مع آخر . (المترجم) .

الأشياء . فالحقائق العارضة في ذاتها — وكذلك أصدادها — كلاهما ممكن على حد سواء . لكننا اذا نظرنا اليها في علاقتها بغيرها من الأشياء وجدنا أن الحقيقة المعينة قد تكون ممكنة وهي قائمة وحدها . حتى اذا ما نظرنا الى الأشياء المتعلقة بها وجدناها قد أصبحت مستحيلة الحدوث في تلك المجموعة المرتبطة بها ، فمثلا لو نظرنا الى الحقيقة القائلة « بأنى جالس هنا في هذه اللحظة » لا في حد ذاتها ، بل في علاقتها بعدد غير معين من الحقائق الأخرى مثل : عاداتى ، خلقى ، عملى ، هذه الساعة من النهار .. الخ فسوف نجد أن الحقيقة وحدها هي الممكنة ، وأن ضدها في هذا السياق مستحيل . فعلى الرغم من أن أصداد الحقائق العارضة ليست متناقضة ذاتيا ، فانها تناقض النسق بصفة عامة . أعنى أنها تناقض المجموعة المرتبطة بها ، فكل منها ممكن الحدوث ، لكنها ليست ممكنة في اتصالها ، فهي اذا ما ارتبطت ناقض بعضها بعضا . أو بعبارة لينتزر : « ان الحادثة العارضة المعينة قد تكون ممكنة في حد ذاتها ، لكنها لا تكون ممكنة اذا وضعت في سياق معلوم من حادثات أخرى تكون لها سياق حدوثها وبالتالي فان معية الامكان Compossibility أو الاطراد مع نسق الأشياء الفعلى ، هو المقياس الصحيح للحقيقة ، هو السبب الكافى . فكل شئ ممكن له ماهية أو معنى ، لكن نحفظ ما هو ممكن بالتوافق مع غيره Compossible هو الذى يتحقق بالوجود .. » (١) .

(ب) — لكن ليس كل الجبريين من هذا الطراز : اذ يعتقد فريق منهم أن الافتراض نفسه القائل بأن الجوهر يمكن أن يكون في حالة مختلفة عن تلك الحالة التى كان عليها من قبل — لا بد أن يكون هو نفسه افتراضا مستحيلا وبناء على رأى هذا الفريق فان الجوهر الذى يكون في حالة مختلفة في لحظة معينة عن الحالة التى كان عليها (ج)

(١) المونادولوجى ترجمة ك. لاتا — الطبعة الثانية ص ٦٤ .

فى (ل) فان هذا الجوهر لا بد بالضرورة أن يكون جوهرًا مختلفًا
عن (ج) .

ولا بد أن يذهب دعاة هذا الرأى أيضا الى القول بأن جميع
العلاقات بين الأشياء علاقات داخلية . أعنى أن العلاقة بين جوهر ما
وجوهر آخر انما تقوم فى طبيعة الجوهر نفسه (١) ، وبالتالي فاذا
ما عرفت جوهرًا من الجواهر معرفة دقيقة وشاملة فانك سوف تعرف
— قطعًا — الكون كله ، طالما أن معرفة الجوهر الأول تتضمن معرفة
العلاقات ، كذلك معرفة الحدود التى تربط بينها هذه العلاقات على
حد سواء . وماذا عساها أن تعنى تلك المعرفة ، ان لم تكن تعنى معرفة
الكون كله .. ؟ ولما كان من المستحيل — فى رأى هذا الفريق — أن
توجد حدود تقوم بذاتها مستقلة عن العلاقات التى تربط بها ، وطالما
أن « .. كل علاقة .. تكيف حدودها بكيف ما .. وهذه العلاقة
صفة لهذه الحدود .. » (٢) . أقول لما كان ذلك كذلك : فانه لا يمكن
أن تتصور حلا من الحدود متصفا بصفات مختلفة فى لحظة بعينها
— أى فى نفس اللحظة — لأن ذلك لا بد أن يعنى كونا مختلفا أتم
الاختلاف .. « ان أولئك الذين يقولون ان جميع العلاقات داخلية .
يقولون فى بعض الأحيان ... لو أن (ص) كانت تمثل خاصية علائقية
وأن (أ) يمثل حدا له تلك الخاصية ، فسوف يكون صحيحا باستمرار
أن (أ) لا يمكن أن تكون (أ) لو أنها فقدت (ص) . وفى ظنى أن تلك

(١) ليس هذا هو المعنى الوحيد للعلاقات الداخلية، قارن أ . س . يونج . « المذهب
المثالي : دراسة نقدية » ، الفصل الرابع تجد أن المؤلف فى الفقرة الأولى يذكر عشرة معانٍ
مختلفة للعلاقات الداخلية .

(٢) هـ . يواقيم : « طبيعة الحقيقة » ص ١١ . وقد يفترض أن العلاقة لاتضفى صفة
على حدودها ، فبرادلى يقول فى حجته التى يعارض بها حقيقة العلاقات وواقعيتها : ان
العلاقة لابد أن تعالج اما على أنها صفة أو حدا ثالثا : فلو كانت صفة فسوف تصف
الحدود لكنها لن تربط بينها ، ولو كانت حدا ثالثا فسوف تحتاج الى علاقة جديدة لتربط
بينها وبين كل حد آخر .. وهكذا الى مالا نهاية .

طريقة مصطنعة للقول أن كل شيء يمكن أن يكون حقيقيا إذا ما تضمن القضية المتناقضة ذاتيا وهي أنه إذا كان (أ) الخاصة (ص) فانه لا يمكن أن يكون صحيحا أن (أ) ليست لها الخاصة (ص) . لكنها رغم ذلك طريقة طبيعية قليلا أو كثيرا للتعبير عن قضية يمكن أن تكون صادقة تماما وهي : افرض أن (أ) لها الخاصة (ص) ، عندئذ فان أى شيء ليس له الخاصة (ص) لا بد بالضرورة أن يكون شيئا مختلفا عن (أ) « (١) .

٤ - هذان هما التفسيران لرأى الفيلسوف الجبرى الذى يزعم استحالة أن يكون أى شيء خلاف ما هو عليه بينما يظل بقية العالم على ما هو عليه . وسوف أناقش الآن الحجج الممكنة التى يمكن أن تقوم لتأييد هذا الرأى فى صورتىه السابقتين : -

(أ) - ما الدليل الذى يقدمه الفيلسوف الجبرى الذى يعتقد أن الجمع بين الفقرتين الآتيتين مستحيل برغم أن كلا منهما ممكنة على حدة وهما : ١ - أن الجوهر (ج) لا بد أن يكون فى حالة مختلفة عما كان عليه بالفعل ٢ - وأن كل شيء آخر فى العالم لا بد أن يظل كما كان عليه بالفعل .. ؟ يمكن أن يكون دليله اما قبليا أو تجريبيا . غير أن الدليل التجريبى مستبعد تماما اذ ليس ثمة دليل من هذا النوع يمكن أن يقوم فى هذه الحالة . والا فأين يمكن أن نجد الدليل التجريبى عما اذا كان الافتراض القائل بأن (ج) لا بد أن يكون فى حالة مختلفة عن الحالة التى كان عليها بالفعل يتناقض مع افتراضات أخرى .. ؟ واضح أنه لا شيء يمكن أن يوجد داخل نطاق التجربة يؤيد هذه الدعوى .

والدليل القبلى لا بد أن يعنى أن القضية التى يقول بها

(١) ج ٠ أ مور «دراسات فلسفية» (١٩٢٢) ص ٢٨٣ - ٢٨٤ .

الفيلسوف الجبرى — كما عرضناها من قبل — صدقها واضح بذاته ، وأن القضية المعارضة كذبها واضح بذاته . وأود قبل كل شيء أن أذكر القارئ بالمغالطة المشهورة والشائعة وهى مغالطة اعتبار شيء ما واضحا بذاته فى الوقت الذى يكون فيه هذا الشيء مجرد زعم يفتقر الى البرهنة ، وهناك مصدر آخر للخطأ شبيه بهذا الخطأ ، وأعنى به ذلك الموقف الذى تعتبر فيه قضية ما ضرورية ضرورة ذاتية فى الوقت الذى لا تكون فيه هذه القضية الا نتيجة ضرورية لقضية أخرى مفترضة ضمنا ، مع أن هذه القضية المضمرة حين تظهر الى العلن يمكن جدا أن نكتشف أنها نفسها ليست ضرورية . وسوف نناقش الآن رأى الفيلسوف الجبرى لنرى ما اذا كان رأيه قضية واضحة بذاتها أم أنها نتيجة ضرورية لقضية أخرى يقال انها واضحة بذاتها . وإذا ما اتضح أن رأيه يعتمد على قضية أخرى ، فسوف نرى هل هذه القضية الجديدة واضحة بذاتها أعنى هل هى بديهية لا تحتاج الى برهان أم أنها ليست كذلك .

ويمكن أن نوضح رأى الفيلسوف الجبرى على النحو التالى : —

إذا كانت الوقائع هى (ج) أ ب ح فانه من المستحيل أن تكون هذه الوقائع (ج) أ ب ح . و (ج) هنا تمثل شيئا ما فى وقت ما له صفة ما . أما أ ب ح فهى تمثل بقية العالم فى نفس هذه اللحظة . و (ج) تمثل الشيء نفسه مع صفة مختلفة . وإذا نظرنا الى (ج) وحدها وجدنا أنها يمكن أن توجد على النحو الذى تقول هذه الوجهة من النظر . اذ يمكن أن تكون ممكنة ، لكنها لا يمكن أن تكون ممكنة بالمشاركة Compossible مع بقية أجزاء العالم : ولم .. ؟ لا بد أن تكون الاجابة كما هو واضح أن هناك مجموعة معينة من العلاقات تربط بين (ج) وبين أ ب ح بطريقة تجعلها كلها تؤلف كلا واحدا . وهكذا يتضح فى الحال أن وجهة نظر الفيلسوف الجبرى التى

نناقشها تفترض الواحدية كأساس تقوم عليه ، وبالتالي فهذه الوجهة من النظر ليست ضرورية ضرورة ذاتية ، لكنها نتيجة ضرورية لافتراض آخر أو لمجموعة من الافتراضات .

وفكرة الواحدية التي تمثل أحد الافتراضات الكامنة خلف قضية الفيلسوف الجبرى تحتاج الى برهان فهي ليست فكرة واضحة بذاتها . فليس هناك اتفاق فى رأى بين الفلاسفة عما اذا كان الكون واحديا أم ثنائيا أم متعدددا ، وهذا الاختلاف فى حده ذاته يشير الى أن كل فريق يؤيد وجهة نظره بمجموعة من الأدلة فى حين ان الحقيقة البديهية تفرض نفسها على ذهن الانسان ولا تحتاج الى دليل يؤيدها اذ لا بد أن تكون واضحة بذاتها .

وبغض النظر عن قبول هذه القضية على أنها واضحة بذاتها — أعنى القضية التي تقول انه كانت الوقائع هي (ج) أ ب ح ، لكان من المستحيل أن يوجد بدلا منها (ج) أ^١ ب ح — أقول بغض النظر عن ذلك كله فان « وليم جيمس » يقول فى دفاعه عن الصدفة : « ما الذى أعنيه حين أقول ان اختيارى للطريق الذى سأسلكه فى عودتى الى منزلى بعد الانتهاء من هذه المحاضرة أمر مهم وهو يرجع الى الصدفة فيما يتعلق باللمحة الراهنة .. ؟ انه يعنى اننى تذكرت طريق دفينتى Divinity Avenue وشارع اكسفود Oxford Street لكننى سأختار أحدهما فحسب ، سأختار أيا منهما وأترك الآخر ، وانى لأطلب منكم الآن جادا أن تفترضوا أن هذا الغموض فى اختيارى للطريق الذى سأسلكه غموض حقيقى ، ثم أن تفترضوا بعد ذلك الافتراض المستحيل وهو أننى قمت بعملية الاختيار مرتين ، وأن الاختيار قد وقع فى كل مرة على شارع مختلف . وبعبارة أخرى افترضوا أننى سرت أولا فى طريق دفينتى ثم افترضوا أن القوى المنحكمة فى الكون قد أزالوا عشر دقائق من الزمان وأزالوا معها كل

ما وقع فيها وأعادتنى الى باب هذه القاعة كما كنت قبل أن أقوم بعملية الاختيار ، ثم افترضوا بعد ذلك أنني الآن قد اخترت طريقا آخر - وكل شيء آخر ظل على ما هو عليه - فسلكت شارع أكسفورد . انكم - بوصفكم مشاهدين سلبين - فى استطاعتكم أن تنظروا وتروا عالمين بديلين : أحدهما أسلك فيه طريق دفينتى ، والآخر أسير فيه أنا أيضا خلال شارع أكسفورد . والآن : لو أنكم من دعاة الجبرية فسوف تعتقدون أن أحد هذين العالمين مستحيل منذ الأزل ، وتعتقدون أنه مستحيل لما يتضمنه ذاتيا من لا معقولية أو لما فيه من مصادفة أو اتفاق . ولكن اذا نظرتم الى هذين العالمين من الخارج ، فهل فى استطاعتكم القول أيهما هو العالم المستحيل عالم المصادفة والاتفاق ، وأيهما العالم المعقول والضرورى . ؟ » (١) .

وفضلا على ذلك فحين يزعم الفيلسوف الجبرى أنه اذا كان الواقع هو : (ج) أ ب ح فان وجود (ج) ^١ أ ب ح مستحيل . بمعنى أن (ج) بذاتها ممكنة لكنها ليست ممكنة بالمشاركة Compossible مع أ ب ح - فيبدو أنه يأخذ تعريف الممكن على أنه « ما لا يخالف قوانين الطبيعة رغم مخالفته لوقائع الطبيعة » . غير أن هذا التعريف أضيق جدا من أن يستبعد قضايا هى فى آن معا لا تخالف قوانين الطبيعة وهى أيضا لا تخالف وقائع الطبيعة ، وطالما أن كل قضية صادقة تتفق مع قوانين الطبيعة كما تتفق مع وقائع الطبيعة سواء بسواء ، فان كل قضية صادقة - فيما يبدو - يستبعد هذا التعريف بوصفها غير ممكنة . ولو أننا عدلنا التعريف بحيث نجعله على النحو التالى : « تكون (ق) ممكنة حين لا يوجد قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقيا (لا - ق ..) » ، وتكون (ق) مستحيلة حين نجد أن قانونا من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقيا

(١) وليم جيمس : «إرادة الاعتقاد» (١٩٢١) ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(لا - ق) .. لأصبح واضحا أن القضية التي يقول بها الجبريون وهي أن (ج) ^١ أ ب ح مستحيلة - لا تكون صادقة الا اذا وجدنا قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه منطقيا لا (ج) ^١ أ ب ح ، وكل قانون من قوانين الطبيعة هو تعميم (سواء أكان تعميما دقيقا أم ترجيحيا) ومن ثم فلا يمكن أن نعتبر (ج) ^١ أ ب ح مستحيلة بسبب أن الوقائع التي كانت موجودة هي (ج) أ ب ح - وذلك لأكثر من سبب : أولا : - لأن (ج) أ ب ح هي مجموعة متعاصرة من الحوادث وليست قانونا من قوانين الطبيعة . وثانيا : - لأن كلا من (ج) أ ب ح و (ج) ^١ أ ب ح يمكن أن يكونا في آن معا مظهرين ممكنين مختلفين لقانون واحد . وثالثا : - قد يصح أن تكون (ج) أ ب ح ، و (ج) ^١ أ ب ح - على حد سواء تطبيقات لقانونين مختلفين يعملان معا في الطبيعة ، رغم أنهما لا يعملان معا في وقت واحد ولا على شيء واحد ، وهذا لا يعنى بالضرورة استحالة أحدهما اذا حدث الآخر بالفعل ، ذلك لأن ما لم يحدث يظل مع ذلك ممكنا لأنه لا يتناقض مع قوانين الطبيعة : افرض مثلا أنني وضعت اناء به ماء على النار ، ان الماء في هذه الحالة سوف يغلى وفقا لقانون معين من قوانين الطبيعة . لكننى اذا لم أضع هذا الاناء على النار فان الماء لن يغلى وفقا لقانون آخر من قوانين الطبيعة . والآن : ان القول بأننى وضعت الاناء على النار لا يلغى أن الاحتفاظ بالاناء بعيدا عن النار ليس ممكنا ، ان ذلك يظل ممكنا - رغم أنه لم يحدث - ، والامكان هنا يعنى أنه - تبعا للتعريف السابق - ليس ثمة قانون من قوانين الطبيعة ينتج عنه - منطقيا - (لا - ق) .

وحين يقال ان المذهب الجبرى يعنى أن كل شيء هو على ما هو عليه فيبدو أن ثمة خلطا في استخدام الكلمات ، وهو خلط بين كلمتى « محتم determined » و « معين determinate » فمن المسلم به أن كل شيء يحدث هو شيء معين determinate لكن هل هذا دليل أيضا

على أنه محتم *determined* .. ؟ ان القول بأن المستقبل سوف يكون على نحو ما سيكون ، لا يتفق اطلاقا مع التساؤل عما اذا كان المستقبل محتم منذ الآن ، فهو قد يكون كذلك وقد لا يكون ، فكل ما يؤكد هذا القول هو أن حوادث المستقبل حين تقع فسوف يكون لها شكل معين ، سوف تكون معينة *determinate* ، وهذا يختلف عن القول بأنها محتومة *determined* منذ اللحظة الراهنة .

٥ - (ب) - وسوف نناقش الآن التفسير الثانى للمذهب الجبرى وهو التفسير القائل بأن الجبرية تعنى استحالة أن يكون الشيء خلاف ما هو عليه . ترى الجبرية فى هذه الحالة أنه اذا كان الجوهر (ج) موجودا فى لحظة معينة ، فانه لا يمكن فى نفس هذه اللحظة أن يكون (ج) ^١ بدلا من (ج) . والسبب فى ذلك هو أنه لا يوجد شيء يقوم بذاته مستقلا عن العلاقات التى تربطه بغيره من الأشياء ، واذا كان الشيء يرتبط على هذا النحو بغيره من الأشياء فان أية لحظة من اللحظات يقابلها حالة معينة للأشياء ، وبالتالي فلو تغير (ج) وأصبح (ج) ^١ فلا بد أن يؤدى ذلك الى وضع مخالف تماما للعلاقات بالأشياء الأخرى . ومن ثم فلا بد أن يكون العالم على نحو مخالف لما هو عليه . ويقال ان « العلاقة الخارجية الخالصة هى فى نهاية الأمر علاقة مستحيلة ولا معنى لها » (١) لأنه « .. لو كان كل من أ و ب حقا موجودا بسيطا تماما ومستقلا عن الآخر ، فمن اللغو عندئذ أن تقول انهما يرتبطان كذلك ارتباطا حقيقيا » (٢) . واذا كانت العلاقات داخلية فى طبيعة الحدود التى يرتبط بعضها ببعض ، وان كل حد من هذه الحدود لا يمكن أن يكون بذاته خاليا من علاقات معينة تربطه بغيره من الأشياء ، فان ذلك يعنى - اذا ما افترضنا أن الحد (أ) له خاصية

(١) هارولد هـ . يواقيم : «طبيعة الحقيقة» (١٩٠٦) ص ١١ .

(٢) نفس المرجع ص ١٢ .

علائقية هي (ب) في لحظة معينة — أقول ان ذلك يعنى أن كل شيء ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ) . ومعنى ذلك أن الحدين المرتبطين بعلاقة نوعية خاصة لا يمكن لهما معا أن يكونا على نحو ما هما عليه بدون هذه العلاقة الفرعية الخاصة . وعلى كل حال فإن ذلك لا يصدق — فيما يبدو — الا على العلاقات الكمية ، وعلاقات التشابه والاختلاف والتساوى وما الى ذلك . فلو أن (س) كانت مساوية لـ (ص) لنتج عن ذلك أنه اذا ما غابت علاقة التساوى فإن س و ص لا يمكن لهما معا أن يكونا على نحو ما هما عليه فى الواقع . وقل مثل ذلك عن علاقة التشابه والاختلاف . فلو أن (س) كانت مشابهة لـ (ص) لنتج عن ذلك أنه اذا غابت هذه العلاقة فإن (س) و (ص) لا يمكن لهما معا أن يكونا على نحو ما هما عليه الآن .

لكن يمكن لكل حد منهما — وحده وبدون الآخر — أن يوجد كما هو مع غياب العلاقة التى تربطه بالحد الآخر — فلو كانت (س) مساوية لـ (ص) ، فانا نقول فى هذه الحالة أن س ترتبط مع ص بعلاقة التساوى ، لكن لا ينتج من ذلك ان (س) لا بد أن تظل على نفس هذه العلاقة اذا ما تغيرت (ص) عن وضعها الحالى .

وعلى ذلك فانا يمكن أن تتفق على ما يأتى :

اذا افترضنا أن الحد (أ) له خاصية علائقية محددة مع الحد (ب) فى لحظة معينة ، فإن معنى ذلك أن أى شيء ليس له هذه الخاصية المعينة لا بد بالضرورة أن يكون شيئا مختلفا عن (أ) ، ولكى يتضح معنى هذه القضية فانا سوف نصوغها فى صورة القياس الآتى : —

(أ) لها خاصية علائقية ب فى ل
(ج) ليس لها الخاصية العلائقية ب فى ل (١)
∴ ج ليست أ .

لكن لا بد أن نحتاط لمغالطة من المحتمل جدا أن تقع فى هذا السياق ، فالقول بأن (ح) ليست فى هوية واحدة مع (أ) أو ليست هى (أ) ، انما ينتج بالضرورة من المقدمتين معا المقدمة (١) التى تقول ان أ لها خاصية علائقية ب فى ل ، والمقدمة (٢) التى تقول ان ح ليس لها هذه الخاصية العلائقية نفسها فى ل . وعلى ذلك فمن الخطأ تماما أن نستنتج مثل هذه النتيجة من المقدمة الثانية وحدها . ذلك لأن النتيجة: هى أن ح التى ليست لها الخاصية العلائقية (ب) فى (ل) (وهى الحالة التى تتميز بها أ) لا بد بالضرورة أن تكون مختلفة عن (أ) التى لها مثل هذه الخاصية . والسبب ببساطة أن (١) لها بالفعل هذه الخاصية و (ح) ليس لها هذه الخاصية . لكننا لا نستطيع أن نستنتج من مجرد القول بأن شيئا ما ليس له علاقة نوعية فى لحظة ما – لا نستطيع أن تستنتج أن هذا الشيء لا بد أن يكون مختلفا عن (أ) . وعلى كل حال فانه يمكن تطبيق مثل هذه الحجة على الكائنات التى لها ديمومة والتى يمكن أن تتصور معها أن شيئا ما أو آخر يمكن أن يحدث فى وقت معين ، لكن لا يمكن تطبيقها على الماهيات الخالدة أو الحقائق الالزامية ، ونحن هنا معنيون بصفة خاصة بالفاعل الذى له ديمومة . ان ما نناضل من أجله هو أنه ليس صحيحا أنه اذا كان هناك فاعل معين ليس له خاصية علائقية نوعية معينة كانت له بالفعل ، فانه لا بد بالضرورة أن يختلف عن ذلك الفاعل الذى كأنه من قبل . فنحن نذهب

(١) حرف ل هنا يشير الى اللحظة ، فالتصود هو أن الشيء (أ) له الخاصية القلانية فى هذه اللحظة المعنية ، وج ليس لها نفس هذه الخاصية فى نفس هذه اللحظة (المترجم) .

الى أن الفاعل يمكن أن يرتبط بعلاقة مختلفة أتم الاختلاف عن العلاقة التي يرتبط بها بالفعل مع شيء آخر ، ويظل هو هو نفسه .

ولقد ناقش جورج مور G.E. Moore (١) بإفاضة تامة المغالطة المنطقية المتضمنة في الزعم بأنه اذا ما افترضنا أن الحد (أ) له خاصية علائقية (ب) في لحظة معينة ، عندئذ فإن أى شيء ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ) – وسوف يكون من المفيد جدا أن نلخص وجهة نظره في هذا السياق :

يجمل بنا قبل أن تناقش هذا الزعم أن نحدد معنى عبارتين هامتين جدا وهما (أ) – « لا بد بالضرورة أن يكون » و (ب) – « مختلف عن أ » . ومعنى عبارة «لا بد بالضرورة أن يكون» يمكن أن نشرحه على النحو التالي :

« حين نقول عن زوج من الخواص مثل (ب) و (ك) أن أى حد له الخاصية (ب) فانه لا بد بالضرورة أن يكون له الخاصية (ك) فان هذا القول يساوى قولنا أنه فى كل حالة – من القضية القائلة بأن أى حد معين له الخاصية (ب) – ينتج أن هذا الحد له الخاصية (ك) . وكلمة ينتج تفهم بمعنى يكون فيه من القضية الخاصة بأى حد معين – مثل أنه زاوية قائمة – ينتج أنها زاوية . ومن القضية القائلة بأن الحد أحمر ينتج أن له لونا ما . وحين نقول عن الخاصية العلائقية (ب) انها شكل أو أنها داخلية مع الحد المعين (أ) الذى يملكها ، فان ذلك يعنى أنه من القضية القائلة بأن شيئا ليس له (ب) ينتج أن هذا الشيء مختلف عن أ . وبعبارة أخرى انه يعنى أن نقول ان خاصية عدم ملكية (ب) ، وخاصية الاختلاف عن (أ) يرتبط كل منهما بالآخر بطريقة خاصة يكون فيها خاصية كون المثلث القائم الزاوية مرتبط بكونه

(١) ج ٠١ مور : «دراسات فلسفية» مقالة العلاقات الداخلية والخارجية، (١٩٢٢)

مثلاً . أو أن كون الشيء أحمر مرتبط يكون له لونا « (١) – والقول بأن ب « تختلف عن أ » يمكن أن يكون له معنيان مختلفان : « فقد يعنى فحسب أن (أ) تختلف عددياً عن (ب) ، فهي غير (ب) ، أو لا تتحد مع (ب) في هوية واحدة . أو قد يعنى أن تلك ليست هي القضية فحسب ، لكن أيضاً أن (أ) ترتبط بـ (ب) بطريقة يمكن أن نعبر عنها بقولنا : ان (أ) يختلف اختلافاً كيفياً عن (ب) . وأولئك الذين يقولون « ان جميع العلاقات تجعل اختلافاً لحدودها » يعنون دائماً – فيما أعتقد – الاختلافات بالمعنى الثانى لا بالمعنى الأول فحسب . أى أنهم يقصدون القول بأنه اذا كانت (ب) خاصية علائقية : لـ (أ) – عندئذ فان غياب (ب) يستلزم لا فقط اختلافاً عددياً عن (أ) ، بل اختلافاً كيفياً كذلك « (٢) . لكن علينا أن نلاحظ أنه اذا كان شيء ما يختلف اختلافاً كيفياً عن شيء آخر ، فانه ينتج من ذلك أنه يختلف عنه اختلافاً عددياً .

وسوف نرى الآن ما اذا كان صحيحاً أنه اذا كانت (ب) خاصية علائقية و (أ) حد له مثل هذه الخاصية ، فاذن (١) – أى حد ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون شيئاً آخر – يختلف عددياً عن (أ) – و (٢) أى حد ليس له الخاصية (ب) لا بد بالضرورة أن يكون شيئاً آخر غير (أ) •

(١) – ولكي نعرف ما اذا كان صحيحاً – لو أن (أ) لها الخاصية (ب) – فان أى حد عندئذ – ليس له الخاصية (ب) لابد أن يكون شيئاً آخر غير (أ) : « فلنأخذ مثلاً الخاصية العلائقية التي نقرر انتماءها الى معطى حسي مرئى حين نقول عنه أن معطى حسياً مرئياً آخر بوصفه جانباً مكانياً : التقرير – مثلاً – الذى يتعلق بقطعة ملونة نصفها أحمر ونصفها أصفر : « هذه القطعة كلها تحتوى هذه القطعة () حيث تكون

(١) نفس المرجع ص ٢٨٤ – ٢٨٥ •

(٢) نفس المرجع ص ٢٨٥ – ٢٨٦ •

عبارة هذه القطعة « اسم خاص بالنصف الأحمر) . انه لمن الواضح هنا تماما فيما أعتقد أننا نستطيع أن نقول - بمعنى واضح وصرح تماما - أن أى كل Whole لا يحتوى على تلك القطعة الحمراء لا يمكن أن يتحد فى هوية واحدة مع الكل الذى تتحدث عنه : وأنه من القضية فيما يتعلق بأى حد أيا كان القائلة بأنه لا يتضمن هذه القطعة الجزئية ، ينتج أن هذا الحد شئ آخر غير الكل الذى تتحدث عنه - رغم أنه ليس من الضروري أن يكون مختلفا عنه اختلافا كيفيا . فهذا الكل المعين لم يكن من الممكن أن يوجد دون أن تكون هذه القطعة الجزئية جزء منه ، لكن يبدو أنه لا يقل عن ذلك وضوحا - لأول وهلة - أن هناك خواص علائقية كثيرة لا يصدق عليها ذلك . ولكى نأخذ مثلا فما علينا الا أن نتدبر علاقة القطعة الحمراء بالقطعة كلها بدلا من أن نتأمل كما حدث من قبل علاقة الكل بها ويبدو من الواضح تماما أن القطعة الحمراء - رغم أن الكل ما كان له أن يوجد دون أن تكون القطعة الحمراء جزء منه - يمكن أن توجد تماما دون أن تكون جزءا من هذا الكل المعين « (١) .

٢ - نصل الآن الى التساؤل عما اذا كان صحيحا أنه اذا كان الحد (أ) له الخاصية (ب) فان أى حد - عندئذ ليس له تلك الخاصية لابد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ) أعنى أن « خاصية عدم امتلاك (ب) وخاصية كونه مختلفا عن (أ) ترتبط كل منهما بالأخرى بطريقة خاصة تكون فيها خاصية كون المثلث قائم الزاوية مرتبطة بخاصية كونه مثلثا . أو خاصية كونه أحمر مرتبطة بخاصية كونه ذا لون» ولا يمكن أن يكون هناك شك فى أنه اذا كانت (أ) لها (ب) فان أى حد عندئذ ليس له (ب) ، لابد أن يكون شيئا آخر غير (أ) لكن هل ينتج من ذلك انه اذا كانت (أ) لها (ب) فان أى حد لم يكن له الخاصية (ب)

(١) نفس المرجع ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .

لابد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ) ...؟ يبدو أنه بينما القضية الأولى صادقة فإن القضية الثانية كاذبة ، وأن مصدر الخلط بين النصين هو النظر الى العبارتين : «لابد أن» «ولابد بالضرورة أن يكون» على أن معناهما واحد ، فى حين أن ماتعبر عنه كلمة «لابد» هنا هو فحسب أن القضية التى تتضمنها تنتج من القضية القائلة بأن (ا) لها (ب) ، ليست هى بذاتها قضية ضرورية . وسوف أشرح لماذا كان من الخطأ أن نعتقد أنه من القضية : « اذا كانت (ا) لها (ب) فأى حد ليس له (ب) ، لابد أن يكون شيئا آخر غير (ا) » تنتج القضية الأخرى « اذا كانت (ا) لها (ب) فإن أى حد ليس له الخاصية (ب) لابد بالضرورة أن يكون مختلفا عن (أ) » (١)

ولنبدأ أولا وقبل كل شيء بتحديد بعض الرموز التى سوف نستخدمها . سوف نعبر — فيما يتعلق بالخاصتين (ب) و (ق) — عن القضية القائلة بأن أية قضية تقرر عن شيء معين أن له الخاصية (ب) تستلزم القضية القائلة بأن الشيء الذى نبحثه له أيضا الخاصية (ق) على النحو التالى :

س ب تستلزم س ق

وسوف نعبر فى حالة أية قضية عن نقيض (ب) بالرمز (ب) ، وبالتالى فإن صيغة كهذه (س ب) تستلزم (س ق) سوف تعنى أن أية قضية تتكرر على شيء ما أن له الخاصية (ب) تستلزم القضية — فيما يتعلق بالشيء الذى نتحدث عنه — أن له (ق) .

ومن ناحية أخرى فيما يتعلق بشيئين (ب) و (ا) فالتا سوف نعبر عن القول بأن « (ب) تتحد فى هوية واحدة مع (ا) » بالرموز (ب = ا) . وعن القول بأن « (ب) لاتتحد فى هوية واحدة مع (ا) » بالرموز ب = ا .

(١) قارن جورج امور : «دراسات فلسفية» ص ٢٩١ وما بعدها .

وبناء على الرموز السابقة فإن الصيغة الآتية :

س ب تستلزم (س = أ) .

سوف تعنى : « كل قضية تقول عن شيء ما انه ليس له الخاصية (ب) تستلزم — فيما يتعلق بهذا الشيء — القول بأنه شيء آخر غير (أ) » .

وهذه القضية تساوى منطقيا :

(س = أ) تستلزم (س ب) .

وهي تقرأ على النحو التالى : « أى شيء يتحد فى هوية واحدة مع (أ) لا بد — فى أى عالم يمكن تصويره — أن يكون له بالضرورة (ب) » . أو بعبارة أخرى : « (أ) لا يمكن لها أن توجد فى أى عالم ممكن دون أن يكون لها (ب) » .

وسوف نستخدم كذلك الصيغة ك * ق لتعنى أنه « من الخطأ أن تقول ك صادقة و ق كاذبة » . وبالتالي فإن التعبير الآتى :

أ ق * أ ر

سوف يعنى أنه « من الخطأ أن نقول ان (أ ق) صادقة و (أ ر) كاذبة فى آن معا » . ومن ناحية أخرى فإن التعبير الآتى : —

س ق * س ر

سوف يعنى انه « اذا كان أى شيء له ق ، فإن هذا الشيء بالتالى له (ر) » دون أن نقرر أن الشيء له ق .

والآن دعنا نستعيد من جديد النقطة موضع الخلاف : فنحن نذهب الى أنه بينما تكون القضية « اذا كانت (أ) لها (ب) (فى الواقع) فإن أى حد عندئذ ليس له (ب) ، لا بد أن يكون شيئا آخر

غير (أ) « - قضية صادقة بغير شك والقضية الأخرى » اذا كانت (١) لها (ب) ، فان أى حد عندئذ ليس له (ب) لابد بالضرورة أن يكون شيئاً آخر غير (أ) « قضية كاذبة . غير أن أولئك الذين يقولون ان جميع العلاقات داخلية بالنسبة للحدود يفترضون أن القضية الثانية تنتج من القضية الأولى . واذا ما استخدمنا الرموز السابقة فان القضية الأولى تكتب على هذا النحو :

$$(١) - س ب تستلزم \{ (\overline{و} * \overline{س}) \}$$

وتقرأ على النحو التالى : « لو أن شيئاً ما (س) له (ب) ، فان ذلك وحده يستلزم فى هذه الحالة القضية : « انه من الخطأ فى آن معا القول بأن شيئاً آخر (و) ليس له (ب) هى قضية صادقة ، وأن (و) ليست متحدة فى هوية واحدة مع (س) » قضية كاذبة .

واذا ما استخدمنا الرموز مرة أخرى ، فان القضية الثانية تكتب على هذا النحو :

$$(٢) س ب * \{ (\overline{و} ب) يستلزم (\overline{و} = س) \} -$$

وتقرأ على النحو التالى : « انه لمن الخطأ فى آن معا القول بأن شيئاً ما ليس له (ب) « قضية صادقة ، وأن غياب (ب) عن (و) يستلزم أن تكون (و) شيئاً آخر غير س » قضية كاذبة .

ونحن نذهب الى القول بأنه فى حين أن القضية رقم (١) صادقة فان القضية رقم (٢) كاذبة ، بينما تعنى نظرية العلاقات الداخلية من ناحية أخرى أن القضية رقم (٢) هى أيضاً قضية صادقة ، وأنها تنتج من القضية رقم (١) . غير أن القضية رقم (٢) لا يمكن أن تنتج من القضية رقم (١) اللهم الا من قضية لها صورة .

ق تستلزم (ك * ر)

فهنا تنتج القضية المقابلة لها فى صورة :

ق * (ك تستلزم ر)

« أما القول بأن ذلك خطأ ، فمن السهل — فيما أعتقد — أن نتيبئه اذا ما تأملنا القضايا الثلاث الآتية : افرض أن ق = « جميع الكتب الموجودة على هذا الرف زرقاء اللون » و (ك) = « نسختى من (مبادئ الرياضة) هى كتاب موجود على هذا الرف » و (ر) * « نسختى من كتاب مبادئ الرياضة زرقاء اللون » . والآن فان (ق) لا تستلزم مطلقا (ك * ر) . أعنى أنه ينتج تماما من (ب) أن القضية « نسختى من كتاب مبادئ الرياضة ليست زرقاء اللون » لاتصدقان معا من حيث الواقع . لكنه لا ينتج من ذلك على الاطلاق أن ق * (ك تستلزم ر) ذلك لأن هذه القضية الأخيرة تعنى أنه « من الخطأ أن القول فى آن معا أن (ق) صادقة وأن (ك تستلزم ر) كاذبة » لأن (ك تستلزم ر) قضية كاذبة تماما من حيث الواقع . ذلك لأنه لاينتج من القضية القائلة بأن « نسختى من كتاب مبادئ الرياضة موجودة على الرف » القضية القائلة أن « نسختى من كتاب مبادئ الرياضة زرقاء اللون » . وببساطة فمن الخطأ القول بأن القضية الثانية من هاتين القضيتين يمكن أن تستنبط من القضية الأولى وحدها : ومن الخطأ القول بأنها على نفس العلاقة التى عليها القضية الشرطية المتصلة : « كل الكتب الموجودة على هذا الرف زرقاء اللون ونسختى من كتاب مبادئ الرياضة موجودة على هذا الرف » . هذه القضية الشرطية المتصلة تستلزم فى الواقع القضية التالية : « نسختى من كتاب مبادئ الرياضة زرقاء اللون » . لكن القضية القائلة بأن « نسختى من كتاب مبادئ الرياضة موجودة على هذا الرف » وحدها لا تستلزم يقينا القضية القائلة بأن « نسختى من كتاب مبادئ الرياضة زرقاء اللون » . وانه من الخطأ القول بأن نسختى من كتاب

ميادىء الرياضة يمكن ألا تكون موجودة على هذا الرف دون أن تكون
زرقاء اللون . وبالتالي فإن القول بأن (ك تستلزم ر) « قول كاذب
ومن ثم فإن « ق * (ك تستلزم ر) « يمكن أن تنتج فحسب من
« ق تستلزم (ك * ر) « إذا كانت ق تنتج من هذه القضية الأخيرة .
لكن (ق) يقينا لا تنتج من هذه القضية : من واقعة أن (ك * ر)
يمكن استنباطها من (ق) ولا ينتج من ذلك على الأقل أن (ق) صادقة.
ومن الواضح إذن انه من الخطأ القول بأن أية قضية لها الصورة
الآتية :

ق تستلزم (ك * ر)

تستلزم القضية المقابلة فى صورة :

ق * (ك تستلزم ر) .

طالما أننا وجدنا قضية جزئية واحدة من الصورة الأولى لا تستلزم
القضية المقابلة من الصورة الثانية « (١) .

ويبدو الآن واضحا أن زعم الفيلسوف الجبرى بأنه من
المستحيل على الشيء أن يكون خلاف ماهو عليه بالفعل ، زعم لا يمكن
تبريره بأى معنى من المعنيين المعروضين فيما سبق فى رقم (أ) و (ب)

(١) ج . ١ . ٠ مور «دراسات فلسفية» ص ٥٠٠ .

الفصل الخامس

٦ المذهب الجبرى
"السببية"

« الفصل الخامس »

٢ - المذهب الجبرى

« السببية »

١ - رأى الفيلسوف الجبرى فى فكرة السببية (٢-١٠)
- حجج الفيلسوف الجبرى :

٢ - قوانين الطبيعة لا تلين ، والسلوك البشرى - فى
الغالب - يماثل الطبيعة .

٣ - لو كان هناك لون من الاحتمية فهو يرجع الى
الجهل .

٤ - الأفعال الارادية كما نراها عند الآخرين يمكن
تفسيرها .

٥ - التاريخ ليس حركة عشوائية .

٦ - نحن نفترض فى حياتنا اليومية اطراد السلوك
البشرى .

٧ - البناء الاجتماعى يفترض مقدما درجة من الاطراد :
« اشخصيات » فى الحياة وفى النقد الأدبى يفترض فيها
باستمرار الاطراد أو الانتظار قليلا أو كثيرا .

٨ - اذا كنت أشعر بقدرتى على أن أفعل كما أرغب ،
فهل أرغب كما أرغب ؟

٩ - اننا لا نرغب فى الشئ لأنه يسرنا ، لكنه يسرنا
لأننا نرغب فيه .

١٠ - حجة مستمدة من المسؤولية الأخلاقية ويقال انها
في صالح المذهب الجبرى .

١١ - حجج الفيلسوف الجبرى تتلخص فى أربع نقاط :

(أ) السببية تسود الطبيعة وتتحكم فيها .

(ب) الأحداث الذهنية لا تتدخل فى السلسلة
السببية .

(ج) السلوك البشرى مطرد .

(د) حجة مستمدة من المسؤولية الخلقية .

١٢ ، ١٣ - مناقشة (أ) لبدا السببية .

١٢ - مبدأ السببية ليس الا مسلمة .

١٣ - العلماء يرغبون فى التخلص منه .

١٤ - التابع المنظم الذى نلاحظه تجريبيا يحل محل
السببية .

١٥ - تقديم مثل للارادة لكى نرى ما اذا كان يمكن أن
تنطبق عليه فكرة التابع أو فكرة « العلاقات ذاتها » .

١٦ - التابع ليس واضحا ولا مفهوما فى حالة الارادة .

١٧ - لابد لنا من التعرف على الترابط الغائى - تقسيم
كانت للسببية الى سببية ظاهرة وسببية نيومائية .

١٨ - مناقشة لامكان تطبيق المعادلات الدالية على
الموجودات البشرية . مثل هذه المعادلات لا تعمل الا اذا أمكن
رد جميع الحوادث فى حياة الانسان الى كميات أو اذا ارتبطت
هذه الحوادث بكميات .

١٩ - أربعة أنواع من المقدار : المقدار التعادى والمقدار
الامتدادى يدرسان كميات أما المقدار الاختلافى والمقدار الكثافى

فيدرسان الكيفيات • الكيفيات التي يمكن قياسها في المقدار
الاختلافى يمكن أن ترتبط بكميات ، لكن المقادير الكثافية
لا يمكن أن ترتبط ارتباطا ذا معنى بالأعداد أو الأرقام •
وبالتالى فهي لا يمكن أن تكون مكونات لمعادلة •

٢٠ - مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالاحساسات •

٢١ - مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالوجدانات •

٢٢ - مناقشة المشكلة من حيث ارتباطها بالانتباه
النشط •

٢٣ - النتيجة هي أن المعادلة الدالية كالمعادلة الآتية :
$$م ل = د (م١ ، ل١ ، م٢ ، ل٢ ، م٣ ، ل٣ ، م٤ ، ل٤)$$
 لا يمكن
أن تنطبق على الموجودات البشرية •

٢٤ - مناقشة (ب) للقول بأن الحوادث الذهنية
لا تتدخل فى السلسلة السببية •

٢٥ - مناقشة (ج) القول بأن السلوك البشرى
مطرود • الفعل الإرادى فعل فريد فى نوعه unique

٢٦ - الشخصية لا يمكن أبدا تحديدها تحديدا مطلقا •
وتحديدها النسبى هو - على أية حال - من صنع الفاعل •

٢٧ - مناقشة (د) القول بأن الحرية - لا الجبرية -
هى التى تتناقض مع المسئولية الخلقية •

٢٨ - الأخلاق ليست علاقة اجتماعية فحسب - الفرد
الحى بمعزل عن المجتمع مسئول أمام نفسه •

٢٩ - الواجب يعمل من أجل ذاته •

٣٠ - رأى الفيلسوف الجبرى فى كملتى « ينبغى »
و « يستطيع » •

١ - وصلنا الآن الى الزعم الثانى للفيلسوف الجبرى ، وهو القول بسيادة مبدأ السببية فى الطبيعة ، والواقع أن المذهب الجبرى يأخذ القول بأن الشئ لا يمكن أن يبدأ فى الوجود الا لسبب أحدثه - على أنه بديهية مسلم بها . ولقد أخذ لابلاس Laplace بمثل هذا الموقف وانتهى الى القول : « بأننا ينبغي علينا أن ننظر الى حالة الكون الحاضرة على أنها نتيجة لحالة متقدمة سبقتها ، وعلى أنها سبب لحالة قادمة سنتلوها . ولو أنه أتيح لعقل ما فى لحظة من اللحظات أن يتعرف على سائر القوى المنتشرة فى الطبيعة ، وموقف كل موجود من الموجودات التى تتركب منها ، واذا كان هذا الفعل فضلا على ذلك من السعة بحيث يستطيع أن يخضع هذه الوقائع للتحليل ، فانه لابد أن يكون قادرا على التعبير فى صيغة واحدة عن حركات أضخم الأجسام فى الكون ، وأضال ذرة فيه . وعندئذ لن يكون ثمة شئ مجهولا لديه ، بل سيكون المستقبل - كالماضى سواء بسواء - حاضرا أمام عينيه » (١) .

يقول « جيفونز Jevons » مدعما هذه الوجهة من النظر :
اننا يمكن أن نقبل بأمان تام - كافتراض علمى مقنع - النظرية التى قدمها لابلاس ببراعة . والتى تقول ان المعرفة الكاملة للكون - كما هو موجود فى أية لحظة معينة - لابد أن تعطينا معرفة كاملة عما سوف يحدث من الآن فصاعدا ، والى الأبد . ان الاستدلال العلمى يعد مستحيلا ما لم ننظر الى الحاضر على أنه حصيلة الماضى ، وسبب لما سيأتى . فليس ثمة شئ مجهولا لدى العقل الكامل » (٢) .

(١) اقتبس « جيمس وورد » فى كتابه « المذهب الطبيعى والادارية » الجزء الاول

ص ٤١ من الطبعة الثانية .

(٢) و . س . جيفونز : « مبادئ العلم » ص ٧٥٨ من الطبعة الثانية .

ودعاة هذه النظرية قد يعتدلون فى بعض الأحيان فيقنعون بأن
يقصروا مجال نظريتهم على العالم المادى فحسب ، لكنهم فى أحيان
أخرى يبلغ بهم الحماس جدا لا يجعلهم يقنعون بحصر أنفسهم فى
جانب واحد من جوانب الكون ، يقول « هكسلى » : « ان من له
أدنى دراية بتاريخ العلم سوف يسلم بأن تقدم العلم فى جميع العصور
كان يعنى — وهو الآن يعنى أكثر من أى وقت مضى — توسيع نطاق
ما نسميه بالمادة والسببية . Causation . وما صاحبهما من استبعاد
تدرجى لما نسميه بالروح والتلقائية من جميع مجالات الفكر البشرى
.. وكما أن من المؤكد أن كل مستقبل يخرج من جوف الحاضر والماضى
فكذلك سوف يمد الفسيولوجيا فى المستقبل نطاق المادة والقانون
تدرجيا حتى يصبح متساويا فى الامتداد مع المعرفة والوجدان
والفعل » (١) . ويقول المؤلف نفسه أيضا : « اننا .. لسنا سوى حلقات
فى سلسلة عظيمة من الأسباب والتأثيرات تؤلف — فى اتصال لا ينقطع
— ما هو كائن ، وما قد كان ، وما سيكون — أعنى جملة الوجود
ومجموعة » (٢) .

وليس معنى ذلك أن الجبريين لا ينكرون بالضرورة وجود الذهن
ولا يعترفون بشيء خلاف المادة فهم فى حقيقة الأمر قد يقرون وجود
الذهن وجودا حقيقيا ، لكنهم فى هذه الحالة يصرون على القول بأن
الحالات النفسية لابد أن تكون دائما وبصفة شاملة محتومة وفق
الحالات العصبية ، لا بل محتومة بتلك الحالات العصبية ، والعكس
هنا غير صحيح ، اذ استحيل فى أية حالة من الحالات أن تكون الحالة
النفسية هى الخاتمة والحالة العصبية هى المحتومة لها .

(١) ت . هـ . هكسلى : « المقالات الكاملة » المجلد الأول ص ١٥٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٤٤ .

« قد يفترض .. أن التغيرات الدقيقة جدا فى المخ هى سبب جميع حالات الشعور عند الحيوان ، فهل هناك أدنى دليل على أن حالات الشعور هذه يمكن على العكس أن تسبب التغيرات الدقيقة جدا التى تؤدى الى الحركة العضلية .. ؟ انتى لا أرى مثل هذا الدليل .، ومن المؤكد تماما أن الحجة التى تنطبق - على قدر حكيمى - على الحيوان، يصبح انطباقها كذلك على الناس . ومن ثم فإن جميع حالات الشعور عندنا - كما هى عند الحيوان - قد سببتها مباشرة التغيرات الدقيقة جدا فى المخ . ويبدو لى أنه لا يوجد برهان عند الانسان - ولا عند الحيوان - على أن أية حالة من حالات الشعور هى سبب التغير فى حركة مادة الكائن الحى » (١) .

وبالتالى فإن أية حالة معينة فى المخ - تبعا لافتراض « مذهب الظاهرة المصاحبة » هذا - يقابلها باستمرار كمصاحب لها حالة معينة من حالات الذهن . ويمكن أن نلخص النقاط الأساسية فى هذه النظرية فى ثلاثة : هناك أولا سلسلة من التغيرات الفيزيائية أو عمليات المخ . ثم هناك ثانيا سلسلة مصاحبة لها من التغيرات أو العمليات النفسية ، تحدث معها فى آن واحد ، وهناك بعد ذلك العلاقة بين السلسلتين ، وهى علاقة يزعم لها أنها علاقة المصاحبة فى الحدوث مع انفراد كل من الفعلين بخط مستقل فى مساره « علينا أن نتأمل موسيقارا غير مرئى يعزف قطعة موسيقية من وراء الستار (أو خلف الكواليس) ، بينما الممثل يلمس أصابع البيانو دون أن يحدث صوتا : اننا ينبغى علينا أن نفترض أن الشعور انما يأتى من منطقة مجهولة ، وانه يفرض على تذبذبات الجزيئات تماما كما يفرض اللحن على حركات الممثل الايقاعية » (٢) .

(١) نفس المرجع ص ٢٣٩ - ٢٤٤ .

(٢) هـ . برجسون : الزمان والارادة الحرة . ترجمة ف . ل . بوجسون F.L. Pogson

ص ١٤٧ . (وفى الاصل الفينسى ص ١١١ - المترجم) .

وعلى ذلك فلو صح وكانت كل حالة معينة من حالات المخ يقابلها حالة معينة من حالات الذهن ، فانه من الصحيح أيضا أن كل حالة معينة من حالات مخ معين يقابلها حالة معينة للكون المادى كله . ومن هنا فان العوامل المتحركة بالمثل فى المخ ، بوصفه جزءا من الكون يتبع ذلك أن تتحكم فيما يسمى بالحالات الذهنية التى هى مصاحبات ضرورية لحالات المخ .

« انه لمن الصحيح — كما لاحظ مستر رسل Russell — أن التقابل بين الذهن والمخ قد لا يكون علاقة واحد بواحد ، لكنه قد يكون علاقة كثير بواحد ، أو واحد بكثير ، الا أن الكون لا بد أن يظل فى هذه الحالة حتميا (رغم أن محتماته قد تكون أكثر تعقيدا من ذلك) بشرط أن يكون نطاق التقابل فى الجانب المتعدد حتميا » (١) .

وأنا هنا معنى أساسا بالسلوك البشرى بصفة عامة ، والارادة البشرية على وجه الخصوص ، وقد لا يستثنى السلوك البشرى فى بعض الأحيان من التحديد السببى يقول هكسلى : « اننى أعتقد أنه يمكن البرهنة على استحالة اثبات التلقائية الحقيقية لأى فعل ، ذلك لأن الفعل التلقائى فى الحقيقة هو فعل — حسب الافتراض نفسه — ليس له سبب . ومحاولة البرهنة على مثل هذا الجانب السلبى فى مواجهة المادة هى محاولة عابثة ممتعة Absurd » (٢) ويؤكد لنا هكسلى أن أفعالنا الارادية محددة تحديدا سببيا فأى شئ آخر ، وان « الارادات » تصاحب ببساطة سلسلة الأسباب لكنها لا تتدخل فيها على الاطلاق .

٢ — ويدعم الجبريون وجهة نظرهم بأدلة تجريبية لا بد أن نسلم

(١) س . أ . ريتشاردسون : « مذهب الكثرة الروحية » . Spiritual Pluralism

ص ١٢٢ .

(٢) ت . ه . هكسلى : « المقالات الكاملة » المجلد الاول ص ١٥٩ من الطبعة الاولى .

أن بعضها لا يمكن رفضه بسهولة ، وما يعطى لحججهم وزنا هو أنك تجد من بينهم مفكرين ممتازين وعلماء لامعين . والحتمية الصارمة هي دائما عندهم فوق مظنة للشك خصوصا فيما يتعلق بالطبيعة ، وهم غالبا ما يعتقدون مماثلة بين السلوك البشرى والطبيعة .

٣ - وإذا كان يبدو في بعض الأحيان أن هناك لونا من الاحتمية بالنسبة لحوادث معينة تقع للأذهان البشرية لاسيما في بعض قراراتها الارادية ، فليس ذلك في رأيهم الا مظهرا من مظاهر جهلنا بالعوامل الدقيقة المتحركة في هذه القرارات لكنه لايعنى قط انعدام هذه العوامل ، وهناك مبرر قوى للاعتقاد بأنه ليست كل الحوادث الذهنية يمكن أن تخضع للاستيطان أو التأمل الباطنى ، وبالتالي فلو كانت بعض هذه الحوادث الذهنية هي السبب - كليا أو جزئيا - لظاهرة ذهنية معينة فان هذه الحوادث لابد أن تكون مجهولة لنا كما أنه لايمكن اكتشافها عن طريق الاستيطان .

وغالبا ما يقال ان بواعثنا هي التى تتحكم فى اختياراتنا ، وعلى ذلك فلو أنك عرفت البواعث الموجودة فى اختيار أحد الناس و « القوة » النسبية لكل باعث من البواعث ، فان الفيلسوف الجبرى يعتقد أن اختيار الانسان يرد الى مسألة رياضية بحتة هي حل معادلة أو مجموعة من المعادلات . أما القول بأن معرفتنا الرياضية الحالية لن تمكنا من حل مثل هذه المعادلات فهو لا يعنى سوى نقص عارض يرجع الى المرحلة الراهنة التى وصلت اليها معرفتنا حتى الآن .

٤ - والأفعال الارادية التى نراها عند غيرنا من الناس يمكن تفسيرها ، فنحن نميل عادة الى البحث عن هذا السبب أو ذاك لتفسير سلوك الآخرين . ونحن نعتقد فى امكان التنبؤ بنوع الفعل ، فاننا نعزو مثل هذا الفشل الى التحليل الناقص لا الى القول بأن السلوك البشرى لا علاقة له بالتحديد السببى . وحتى أفعالنا الارادية التى نشعر لحظة

انجازها بأننا أحرار في تحديدنا ، تبدو لنا - إذا فحصناها فحفا
تراجعا - حلقات ضرورية في سلسلة منطقية من الحوادث .

(٥) لا يعتقد أحد على الإطلاق - في تفسير عملية التاريخ،
أو في محاولة تنسيق فئة معينة من الظواهر الاجتماعية - أن الظواهر
الاجتماعية عبارة عن « عماء مطلق » Absolute Chaos » . اننا قد نفسر
هذه الظواهر عن طريق نظرية خاطئة ، فقد نعتقد - مثلا - أن الجنس
البشرى محكوم - آليا - بالظروف الاقتصادية ، أو محكوم
- غائيا - ببلوغ مثل أعلى . وقد نكتشف غلطة في النظرية التي تأخذ
بها ، لكننا نعلم علم اليقين في هذه الحالة أن علينا أن نبحث عن نظرية
أخرى لكي نفسر بها الوقائع - وبهذا ترانا نستبعد تماما احتمال
أن تكون مثل هذه الظواهر غير قابلة للتفسير أو أنها لا تخضع لنسق
منتظم .

(٦) ونحن نفترض اطراد السلوك البشرى في حياتنا اليومية :
« وهكذا ترانا نعتمد على الآثار الرادعة للعقوبة ، أو الأثر المقنع
للاعلان .. الخ . ومن ناحية أخرى فنحن على قدر معرفتنا الحقيقية
بأصدقائنا نظن في أنفسنا القدرة على مواجهة سلوكهم في المواقف
التي لم تظهر بعد » (١) .

ويقول بيلي Bailey بحماس موجها حديثه الى أولئك الذين
يشكون في اطراد السلوك البشرى : « انه لمن الغريب حقا أن الصلة بين
البواعث والأفعال لم يناقشها أحد قط من الناحية النظرية ، في حين
أن كل موجود بشرى يعتمد في كل يوم من أيام وجوده - عمليا -
على هذه الحقيقة . في حين أن الناس يجازفون على الدوام باللذة أو
الثروة أو السمعة أو الصيت، أو حتى بحياتهم نفسها من أجل المبدأ

(١) ١٠١ - ١٠٢ : داركان الميتافيزيقاء - ص ٢٧١ .

الذى يرفضونه من الناحية النظرية .. ان الاقتصاد السياسى هو الى حد كبير بحث فى عمل البواعث وهو يعتمد على المبدأ القائل بأن الارادات البشرية تخضع لتأثير أسباب محددة دقيقة يمكن التحقق منها» (١) .

(٧) — والواقع أن أساس البناء الاجتماعى نفسه يفترض مقدما على الأقل درجة من اطراد السلوك البشرى وامكان محاسبة الناس عليه . « منذ أن عاش الناس فى مجتمع وهم يعتادون التنبؤ بسلوك بعضهم البعض معتمدين فى ذلك على الماضى . والطابع أو الخلق الذى يثبت لفرد من الناس ، بحيث يشمل حياته الناضجة بأسرها ، لا يمكن أن تقوم له قائمة اللهم الا على أساس مبدأ الاطراد . فنحن حين نتحدث عن أرسـتـيـديز Aristides (٢) ونقول عنه انه عادل ، وعن سقراط ونقول عنه انه بطل أخلاقى ، وعن نيرون Nero (٣) ونقول عنه انه كان وحشا كاسرا فى قسوته ، وعن قيصر نيقولا ... Czar Nicolas ونقول عنه انه كانت لديه شهوة للاستيلاء على مزيد من الأرض grasping of territory فاننا فى هذه الحالة نعتقد أنه من المسلم به أن هناك بواعث معينة تعمل بشكل دائم وبانتظام ، وتلك هى الحال نفسها حين نعزو صفات معينة الى أجسام مادية فنقول : ان الخبز مادة غذائية وأن الدخان يصعد الى أعلى (٤) .. ونحن فى ميدان النقد الأدبى لا نفترض مطلقا أن الكاتب حر تماما فى تحريك شخصياته

(١) س . بيل : «رسائل فى فلسفة الذهن البشرى» ص ١٦٦ — اقتبسه أ . بين فى كتابه «الانفعالات والارادة» ص ٤٩٣ .
(٢) أرسـتـيـديز الاثينى (٥٣٠ — ٤٦٨ ق . م) أحد قادة اليونانيين القدماء فى حروبهم مع الفرس ، اشتهر بخلقه الهادى والرزين ، وبساطته ، وتواضعه وأمانته حتى لقب بالعدل . (المترجم) .
(٣) امبراطور روما الشهير اعتلى العرش عام ٣٧ ، ودس السم «لبرتيانيكوس» عام ٥٥ ، وقتل والدته أجرينيا عام ٥٩ ، وأرسل زوجته أوكتافيا الى المنفى ثم أمر باعدامها عام ٦٢ ، وأشعل النار فى روما عام ٦٤ ليهتهم المسيحيين .. الخ الخ (المترجم) .
(٤) أ . بين : «الانفعالات والارادة» . الطبعة الثانية ص ٤٩٣ .

كيفما يشاء ، لكنه مضطر أن يجعل شخصياته تسلك فى المواقف المختلفة بتلك الطريقة التى تلائم نماذج متعددة بحيث تكون لها طبيعة حقيقية . ولأننا نسلم بأن الناس فى حياتهم العملية يظهرون فى سلوكهم درجة معينة من الانتظام . ولو أن كاتباً سمح لشخصية من شخصياته أن تتحرك بحرية لا اكتراث فيها ، لاعتبرنا ذلك فى الحال علامة على النقص ، لأن الشخصية التى لا شكل لها ليست شخصية على الإطلاق .

(٨) - صحيح أننى حين أقرر السير فى خط معين من السلوك أشعر أن فى استطاعتى أن أعمل بطريقة مخالفة لو حلا لى ذلك :

لكن هذه الجملة الشرطية المبدوءة بكلمة « لو » هى التى تغير الموقف تغييراً كاملاً ، فهل « يحلو » لى ما يحلو ، وفق مشيئتى وحدها ، أم أننى مجبر على أن تحلو لى الأشياء على نحو محدد من السلوك ؟

« ليس .. واقعة أصيلة من وقائع الخبرة أننى أشعر أن فى استطاعتى خرق جميع العادات التى سرت عليها فى حياتى ، وأن أرتكب جميع ألوان الجرائم ، وأن فى استطاعتى أن أكره وأهمل تماماً جميع الاهتمامات التى ينبغى على أن أكرس نفسى لها . أستطيع أن أفعل ذلك كله لو شئت if I please ، لكن قبل استطاعتى أن أشأ please فأننى ينبغى على أن أصبح انساناً آخر ، اذ من الخلف الواضح أن أقول - وأنا على نحو ما أنا عليه الآن - أن فى استطاعتى أن أعبر فى سلوكى عن الأغراض التى تكون فرديتى أو أن أعبر عن أضدادها على حد سواء » (١) . والواقع « أننا حين نتأمل أنفسنا مفترضين أننا قد سلكنا على نحو آخر غير السلوك الذى سرنا عليه ، فأننا نفترض

(١) ١٠١ ٠١ نيلور : داركان الميتافيزيقاء . ص ٢٧٧ .

دائما اختلاف المقدمات . فنتصور مثلا أننا عرفنا شيئا لم نكن نعرفه،
أو أننا لا نعرف شيئا كنا نعرفه « (١) .

(٩) - أننا لا نرغب فى الشيء لأنه يسرنا . بل على العكس .
انه يسرنا لأننا نرغب فيه ، والرغبات تتحكم فيها عوامل معينة ، والناس
يعتقدون عادة أن أفعالهم الارادية حرة لأنهم يشعرون برغباتهم ، لكنهم
لا يشعرون بجميع العوامل التى تتحكم فى هذه الرغبات : « تخيل
- أن استطعت - أن حجرا فى حركته المتصلة كان يعنى - فى حدود
قدرته - بمحاولته البقاء فى حالة الحركة . ان هذا الحجر طالما أنه
يشعر بحركته الخاصة ويهتم بها اهتماما عميقا سوف يعتقد أنه حر
حرية كاملة ، وسوف يواصل حركته لا لشيء الا لأنه يريد ذلك . وتلك
هى الحال نفسها مع حرية الارادة البشرية التى يباهى كل فرد بامتلاكها
والتي لا تتألف الا مما يأتى : ان الناس يشعرون برغباتهم ويجهلون
الأسباب التى تتحكم فى هذه الرغبات « (٢) .

(١٠) - وهناك جانب نقد آخر مستمد من الأخلاق كثيرا
ما يوجه الى المذهب الجبرى وهو : ان انكاره حرية الارادة يجعل
المسئولية الأخلاقية بلا معنى ، ويحرم فكرة الثواب والعقاب من كل
مبرر منطقي . فاذا لم يكن لى حيلة فيما فعلت فسوف يتنافى مع
العقل أن أكون مسئولا عنه ، ومن ثم فلن يكون هناك مجال للوم
أو ثناء .

أنتى أدعوك يا من نكرا بشباك الغى منهاج الورى
عجبا ، تغرى بنا ما قدرا من شرور بقضاء حتما
ثم تعزو الائم جورا للأنام (٣)

(١) مل : «دراسة لفلسفة سير هاملتون» الطبعة الخامسة ص ٥٨٢ .

(٢) اسبينوزا ، الرسائل ، رقم ٦٢ ، اقتبس ف . بولوك F. Pollock

فى كتابه : « اسبينوزا حياته وفلسفته » . (١٨٨٠) ص ٢٠٨ .

(٣) عمر الخيام - الرباعية رقم ٨٠ (والترجمة للأستاذ محمد السباعى - المترجم)

لكن « لو ذهب دعاة الحرية الى القول بأن مشاعرنا وأحكامنا الخلقية تتضمن تصور الفاعل « الحر » طالما أنه من غير المعقول أن نستهن الأذى الإرادى بعد ذلك أكثر مما نستهن الأذى اللارادى لو كان الاثنان معا على حد سواء آثارا ناتجة عن قوى الطبيعة المعقدة، فان الفيلسوف الجبرى يرد بقوله : ان المعقولة تعتمد على نتيجة الاستهجان التى تميل — كما هو واضح — الى منع لون معين من الفعل دون غيره ، وهو يرد الحجة قائلا : كلا ان السخط لا يكون معقولا الا على افتراض أن أفعال الانسان تحكمها البواعث التى من بينها الخوف من سخط الآخرين» (١) . ان فكرة الثواب والعقاب الأخلاقى لا يكون لها ميرر أخلاقى الا اذا ساهمت فى تعديل خلق الفرد بتلك الطريقة التى تجعله يستجيب بطريقة مناسبة للظروف المقبلة ، لكن اذا كان خلق الفرد لا يمكن تعديله بهذا الشكل ، لو أنه كان كما يفترض دعاة الحرية لا يمكن مطلقا حسابه أو التنبؤ به أو بعبارة أخرى : « لو كانت أفعال الانسان الارادية لا تحكمها أساسا الظروف التى يشملها نظام تكوينه الذهنى ، فان أساس عقابه لن يكون فى هذه الحالة الا انفعال استياء أو انتقام . لأنه لو كانت مسائل الصراع الأخلاقى تتحكم فيها لا ظروف طبيعتنا الخاصة بل بعض البدايات الجديدة .. فانه من الواضح فى هذه الحالة أننا لا نستحق لا لوم ولا ثناء ، ولا عقاب ولا ثواب ، ومن العبث أن نحاول تعديل منشأة هذه الصراعات بأن نعدل من طبيعتنا عن طريق هذه المؤثرات (٢) . والحجة المستمدة من المسؤولية الخلقية تبدو من ثم حجة فى صف الفيلسوف الجبرى .

١١ — حاولت فى الصفحات السابقة أن أسوق ما اعتقدت أنه شرح سليم لوجهة نظر الفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بالحجة التى تعتمد على سيادة السببية .

(١) هـ . سديريك : « مناهج علم الاخلاق » طبعة ثالثة (١٨٨٤) ص ٦٣ — ٦٤ .

(٢) مكدوجال : « مقدمة لعلم النفس الاجتماعى » طبعة ٢٥ . ص ٢٠١ — ٢٠٢ .

وهذه الحجة يمكن تلخيصها فى أربع نقاط أساسية :

(أ) ينظر الى مبدأ السببية على أنه القاعدة العامة السائدة فى الطبقة ، وهو أحيانا يشمل السلوك البشرى .

(ب) الحوادث الذهنية كالارادة - مثلا - لا تدخل فى السلسلة السببية الآلية ، فهى ليست الا ملازمات تصاحب الحوادث المادية .

(ج) السلوك البشرى مطرد ، وهذه واقعة يمكن ملاحظتها .
(د) ينظر الى الحجة المستمدة من المسئولية الخلقية على أنها حجة فى صالح المذهب الجبرى .

فلنناقش الآن هذه النقاط الأربع فى شئ من التفصيل : -

١٢ - (أ) يمكن تعريف مبدأ السببية بأنه الافتراض السابق القائل بأن هناك تطابقا للقانون فى جميع الظواهر الطبيعية بحيث يعنى « القانون » أى تعميم (دقيق أو ترجيحى) (١) . ومن الواضح أن مثل هذا التعميم هو نتيجة لشهادة التجربة . ومن هنا فان الانتظام والاطراد فى الطبيعة ليس رابطة ضرورية : « ليس ثمة ضرورة منطقية فى قانون الطبيعة ، فهو بذاته ليس يقينا من الناحية الحدسية ، كلا ولا هو يمكن استنباطه من مقدمات منطقية يمكن هى نفسها أن تكون يقينية حدسا : فالشك فى هذا القانون أو انكاره لا يستلزم الوقوع فى التناقض » (٢) . والواقع أن مبدأ السببية ليس الا مسلمة ، وهو مسلمة مقيدة وضرورية لتقدم العلم لكنك لاتستطيع أن تصفه وصفا مشروعا أكثر من ذلك . فنحن نعبر عن معرفتنا بعالم الواقع فى قضايا عامة هى التى نسميها بالقوانين العلمية ، وهى لايمكن أن تكون ممكنة

(١) أ . س . ادنجتون : « مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمى » محاضر الجمعية الأرسطية المجلد العاشر ، ص ١٦٤ .

(٢) جيمس وورد : « عالم النهايات Realms of Ends » ص ٢٧٥ .

الأعلى افتراض أن الحوادث تقع في اطراد دقيق . لكن علينا أن نضع في أذهاننا أن مبدأ السببية وإن كان قد برهن على أنه مفيد من الناحية المنهجية فإنه لا يبرهن على أنه صحيح من الناحية الانطولوجية . كلا، ولا ينبغي أن نزعّم أنه كلما زاد تطبيقنا لمبدأ السببية في النظريات التي تقال حول الكون اقتربت هذه النظريات من الحقيقة . ونحن نذكر ذلك هنا لكي نلفت النظر الى واقعة أن أولئك الذين يأخذون بالنظرية الآلية ، يعتمدون في الغالب على امكان التطبيق الدقيق لمبدأ السببية على العالم المادى .

إن السببية هي اسم يطلق على الاطراد الذى نلاحظه في تسلسل الأحداث وتتابعها ولو أننا فهمنا من هذا اللفظ شيئا أعمق من ذلك ، فإننا في هذه الحالة نستخدمه ليعبر عن مثلنا الأعلى أكثر مما نستخدمه كتسجيل للواقع . انه سوف يكون . « اسما فارغا يخفى فحسب مطلبنا لنا هو أن تسلسل الحوادث وتتابعها سوف يظهر يوما ما نوعا أعمق من الارتباط بين شيء وشيء آخر أكثر من مجرد التجاور الاعتبارى الذى تبدو عليه الظواهر الآن » (١) .

١٣ - والواقع أن لفظ السببية أسوأ استخدامه بكثرة حتى ان العلماء قد قاموا أخيرا بمحاولة جادة لحذفه تماما من مصطلحاتهم . يقول أحد هؤلاء العلماء : انى لآمل أن يستغنى العلم في المستقبل عن فكرة السبب والنتيجة بوصفها فكرة غامضة » (٢) . ويقول رسل في نفس المعنى : « أود . . أن أؤكد أن كلمة « السبب » قد ارتبطت بشكل معقد بارتباطات سيئة الفهم مما جعل حذفها التام من مصطلحات الفلسفة أمرا مرغوبا فيه » (٣) . ويقول الكاتب نفسه : « ان ما جعل

(١) - وليم جيمس : « ارادة الاعتقاد » ص ١٤٧ .

(٢) - ١ - مارش : محاضرات علمية شعبية - ص ٢٥٤ اقتبس من س . ل . مورجان

في كتابه « التطور الانشاقى » ص ٢٧٦ .

(٣) - . رسل : « التصوف والمنطق » ص ١٨٠ (١٩١٨) .

علم الطبيعة يقلع عن البحث وراء الأسباب هو أنه لا وجود لمثل هذه الأمور فى الواقع (١) .

١٤ - لكن ما القانون أو القوانين التى يمكن أن توجد لتحل محل قانون السببية المزعوم .. ؟ طرح « برتراند رسل » هذا السؤال وحاول أن يجيب عليه (٢) . ويمكن أن نلخص اجابته على النحو التالى:

اننا قد نسلم بأنه من المرجح استقرايًّا - اذا ما لاحظنا تتابعا فى عدد كبير جدا من الحالات دون أن نفشل مرة واحدة فى ملاحظة هذا التابع - أن يتكرر هذا التابع نفسه فى حالات مقبلة . وقد نقول عندئذ - فى مثل هذا التابع الذى نلاحظه بكثرة - ان الحادثة السابقة هى السبب وأن الحادثة التالية هى النتيجة . ومهما يكن من شئ فإن هناك اعتبارات متعددة تجعل هذا التابع الخاص مختلفا أتم الاختلاف عن العلاقة التقليدية بين السبب والنتيجة : -

١ - فالتابع فى الحالات التى لم نلاحظها حتى الآن ليس أكثر من ترجيح ينمى ترانا نفترض أن العلاقة بين السبب والنتيجة هى علاقة ضرورية .

٢ - لن يزعم أحد أن كل مقدم يسبق الحادثة هو سببها بهذا المعنى . لكننا سوف نؤمن فحسب بالتابع السببى حيثما وجدناه ، دون أن نفترض أنهما معا (أى الحادثتين المتابعتين) توجدان باستمرار على هذا النحو .

٣ - أى حالة من حالات التابع الذى يتكرر بشكل كاف سوف تكون حالة سببية بالمعنى الذى ذكرناه ، أعنى أننا لن نرفض القول بأن الليل هو سبب النهار .

٤ - مثل هذه القوانين الخاصة بالتابع المرجح رغم أنها مفيدة فى الحياة اليومية وفى طقولة العلم - تتجه الى أن يحل

(١) نفس المرجع .

(٢) نفس المرجع ص ١٩٢ - ١٩٥ .

محلها قوانين مختلفة أتم الاختلاف بمجرد ما يصبح العلم
ناجحا . فقانون الجاذبية سوف يوضح ما يحدث فى أى
علم متقدم . ففى حركات الأجسام التى يجذب بعضها بعضا
لا يوجد شىء اسمه سبب ولا شىء اسمه نتيجة لكن هناك
مجرد صيغة فحسب .

ليس ثمة تساؤل حول تكرار القول بأن « نفس » السبب يحدث
نفس « النتيجة » ، فالقوانين العلمية لا تعتمد فى دوامها على أى تشابه
للاسباب والنتائج لكنها تعتمد على تشابه العلاقات . وحتى عبارة
« تشابه العلاقات » عبارة مبسطة للغاية ، والقول « بتشابه المعادلات
التفاضلية » هى وحدها العبارة الصحيحة .

١٥ - والآن اذا ما كانت هناك مجموعة من الحوادث لا نلاحظ
فيها نفس التابع يتكرر ، أو لا يمكن أن تصالح حولها معادلات
تفاضلية ، فانتا فى هذه الحالة لا يكون لنا الحق فى ادراج مثل هذه
المجموعة تحت قانون السببية بالمعنى الذى شرحناه آنفا .

ولننظر الآن فى الارادة كما عرفناها فى فصل سابق : الارادة
هى فعل من أفعال الانتباه الى فكرة تغيير الوجود حتى تتحقق هذه
الفكرة نفسها ، وبهذه الطريقة يعبر الفاعل عن ذات نفسه ، فافرض مثلا
أننى أردت أن تكون الاشتراكية نظاما للحكم فى بلادى (١) ، اننى فى
هذه الحالة احتفظ فى الانتباه بفكرة تغيير الأوضاع القائمة ، بحيث
تبدأ الفكرة فى تطوير نفسها من الغاية الى الوسيلة حتى أصل الى
أقرب وسيلة آخذ بها هنا والآن . ولتكن هذه الوسيلة القرية هى
- مثلا - كتابة وطبع نشرات وكتيبات صغيرة تحصى مبادئ
الاشتراكية وأسسها وفوائد تطبيقها .. الخ ثم تتلو هذه الخطوة خطوة
ثانية وثالثة .. الخ . وهكذا أظل أسير فى خطوات مرسومة ان أردت
لفعلنى الارادى أن يتحقق حتى يتولى أحد الاشتراكيين السلطة . وهذه

(١) كتب هذا عام ١٩٤٧ (المترجم) .

السلسلة من الأحداث تشكل فعلا اراديا واحدا ، والحلقة الأولى فيها هي الانتباه الى فكرة تغيير الوضع القائم : فهل نستطيع أن نجد في هذه السلسلة (أ) تتابعا يمكن ملاحظته (ب) أو نفس العلاقات التي يمكن أن نعبر عنها في شكل معادلة ؟ ..

١٦ - وخذ الآن فعل الانتباه الذي اعتبره الخطوة الأساسية في العملية بأسرها : فما الذي يعنيه التابع هنا ..؟ هل يعنى أنه قد حدث لى مرات عديدة طوال حياتى أن فعلت فعلا معينا كتناول طعام معين ، أو قراءة كتاب معين ، أو حركت جسمى بطريقة معينة ، وأنه فى كل حالة من هذه الحالات كان هذا الفعل يعقبه الانتباه الى فكرة ادخال النظام الاشتراكى فى بلادى ..؟ هل يعنى أن شيئا معينا حدث فى العالم الخارجى و « جذب » انتباهى الى الفكرة ، وأنه قد لوحظ دائما أن مثل هذا الحدث يعقبه باستمرار الانتباه الى فكرة تغيير الأوضاع الاجتماعية فى بلادى بهذه الطريقة المحددة ..؟ أم أن هناك شيئا فى تركيب جسمى - كعملية الهضم مثلا أو دقات القلب - ظهر من الخبرات الماضية أنه يعقبها باستمرار انتباهى الى هذه الفكرة ..؟ لا بد نى من الاعتراف أننى لا أستطيع على الإطلاق أن أرى نوعا من أنواع التعاقب السببى بين حدث معين - عقلى أو فزيقى - كمقدم ، وبين انتباهى الى فكرة التغيير الارادى كنتيجة لهذا المقدم .

ومع ذلك كله دعنا نسلم بهذا الفرض المحال وهو أنه قد حدث لى مرات عديدة طوال حياتى أن انتهيت الى فكرة جعل بلادى دولة اشتراكية وأن الفكرة قد تحققت فى كل مرة .. دعنا نفترض هذا الفرض المحال ، فهل نستطيع أن نسلم بالاضافة الى ذلك أن المقدم وهو الأوضاع القائمة التى لا بد أن تكون فى جانب منها على الأقل ذهنية - كانت دائما واحدة ..؟ وإذا كان يمكن أن يقال عن العالم المادى أن مبدأ « نفس السبب يؤدى الى نفس النتيجة » لا لزوم له على

الاطلاق ، لأنه ما أن تعطى المقدمات التى تمكن النتيجة من أن تحسب، حتى تصبح هذه المقدمات معقدة أو متشابكة بحيث لا يكون من المحتمل أن تتكرر (١) . أقول اذا كان يمكن أن يقال ذلك عن العالم المادى الخالص أليس من الأجسدى أن يقال عن تلك الحالة التى يكون فيها الفاعل السيكونوفزيقى النشط جزءا من المقدم ، وتكون فيها النتيجة حالة سيكولوجية معينة ..؟ ليس هنالك شئ أفضل لتوضيح هذه النقطة من أن نقبس النص الآتى من « برجسون » : « ان القول بأن نفس الأسباب الداخلية سوف تحدث نفس النتائج ، يعنى أنك تفترض أن نفس السبب يمكن أن يتكرر حدوثه على مسرح الشعور. واذا كانت الديمومة هى على نحو ما ذكرنا — فان الحالات النفسية العميقة الجذور ليس بينها وبين بعضها الآخر الا تنافرا جذريا ، ومن المستحيل أن يتشابه اثنان منهما تشابها تاما طالما انهما لحظتان مختلفتان من لحظات تاريخ حياتى . وفى حين أن الموضوع الخارجى لا يحمل طابع الزمان المنصرم ، وهذا هو ما يتيح للرجل الفزيقى رغم اختلاف الزمان أن يجد نفسه ازاء حالات أولية تتشابه ذاتيا — فاننا نجد الديمومة شئ واقعى بالنسبة للشعور الذى يحتفظ بأثرها ، ولا يحق لنا من ثم أن نتحدث هنا عن حالات تتشابه ذاتيا، لأن اللحظة الواحدة لا يتكرر حدوثها مرتين » (٢) .

واذا ما اتفقنا على تعريف مبدأ السببية بأنه تلخيص لحالات التابع المطردة وغير المشروطة التى لاحظناها فى الماضى فبأى حق اذن نطبقه على الحالات الذهنية : أعنى على الارادة مثلا التى لم يكتشف فيها بعد تتابع منظم ..؟ كيف يقيم الفيلسوف الجبرى حجته على هذا

(١) — ب . رسل : « التصوف والمنطق » ص ١٨٨ .

(٢) — هـ . برجسون : « الزمان والارادة الحرة » الترجمة الانجليزية بقلم برجسون ص ٢٠٠ (فى الاصل الفرنسى ص ١٥٠ — المترجم) .

المبدأ ليرهن على حتمية بعض الحالات السيكولوجية ، حين تكون
- فى رأيه - حتمية الوقائع التى لاحظناها هى المصدر الوحيد
لهذا المبدأ نفسه .. ؟

١٧ - انا يقينا لدينا دافع لا يقاوم للبحث عن « السبب » فى
كل مكان ، ان شئنا استخدام تعبير برادلى (١) . غير أن لونا معينا من
« السبب » هو الذى يثير جميع المتاعب : « انا قد نقول ان هناك
لونا واحدا من « السبب » واحدا فحسب . وعندئذ يوضع الانسان
والطبيعة على صعيد واحد . سواء أخذت فكرتك عن « السبب »
من المذهب الآلى ، أو بدأت من الارادة ، ووضعت الانسان والطبيعة
على صعيد واحد ، فليس ثمة فارق عملى بين الاثنين ، طالما أنك لا تميز
بين الحالتين .. انا قد نسلم بوجود « السبب » ، لكننا قد نقول ان
هناك أكثر من نوع واحد من « السبب » فهناك « سبب » آلى ، لكنه
لايكفى لتفسير أدنى أنواع الحياة ، دع عنك تفسير الذهن » (٢)

يقول تيلور Taylor : « من المؤكد أنه ليس صحيحا أن
التحديد السببى عن طريق المقدمات هو الصورة الوحيدة للرابطة
العقلية . اذ يبدو واضحا أن هناك نمطا آخر من العلاقة .. وأعنى به
الترباط الغائى » (٣) . ويؤدى بنا ذلك الى تقسيم كانط للسببية الى
سببية ظاهرية وسببية نيومائية noumenal والسببية الظاهرية
هى التى تختص بالتتابع المنظم للحوادث وتنطبق على عالم الطبيعة .
أما السببية النيومائية - وهى تتميز تماما عن هذه السببية التجريبية -
فيسمىها كانط بسببية الحرية أو العقل intelligence ، والسببية
النيومائية هى التى تنتمى الى الانسان . والسلوك الذى يقوم على

(١) ف . ه . برادلى : « دراسات أخلاقية » ص ٥٥ من الطبعة الثانية .

(٢) ف . ه . برادلى : « دراسات أخلاقية » ص ٥٥ - ٥٦ من الطبعة الثانية .

(٣) ١ . ١ . ١ . تيلور : « أركان الميتافيزيقا » ص ٣٧١ .

أساس من العقل يقدم مثلاً كافياً لمثل هذه السببية ، لأن العقل كما يقول كانط : « لا يستسلم للدافع المعطى تجريبياً ، ولا يتبع نظام الأشياء كما تبدو بوصفها ظواهر » ، لكنه يشكل لنفسه بتلقائية تامة ، نظاماً جديداً طبقاً لأفكار يطوع لها الظروف التجريبية » (١) . « لو أننى فى هذه اللحظة قمت من على الكرسي بحرية كاملة ، وبغير أثر ضرورى محدد للأسباب الطبيعية » ، فإن معنى ذلك أن سلسلة جديدة قد وجدت بدايتها المطلقة فى هذا الحدث » (٢) .

وعلى ذلك فالخاصية الجوهرية للسببية الظاهرية (أو سببية الظواهر) هى النظام الزمنى الموضوعى طبقاً لقانون عام . لكن الخاصية الأساسية للسببية النيومائية (أو السببية الخاصة بالأفعال البشرية) هى المبادرة الذاتية . « طالما أنها (أى السببية النيومائية) تدخل بحرية تلك « الحلقات فى سلسلة الطبيعة » فإنها لا يمكن أن تكون .. جزءاً من النظام الزمنى .. ان أفعال (مثل هذه الأسباب النيومائية) ليست « حوادث » تبدو ناتجة من الأحداث التى سبقتها فى العملية الزمنية time-process : إنها بالأحرى « متوسطات » interventions تظهر فى عملية السير هذه وتكون تطورها التالى . ومن هنا فإن كلمة « ينبغى » يكون لها معنى بالاشارة اليها - واليها وحدها . لأننا كما يقول كانط بحق : « لو نظرنا الى مجرى الطبيعة وحده ، لوجدنا أن كلمة « ينبغى » ليس لها معنى أياً كان .. فهمي تعبر عن فعل ممكن لا يمكن أن يكون أساسه شيئاً آخر غير تصور فحسب » . أى أنها لا يمكن أن تكون ظاهرة ، وهذا التصور .. هو تصور غائى لما هو قيم worth ولما هو خير ، وبذلك فإن عالم

(١) نقد العقل الخالص ، ترجمة ف . ماكس مولر F. Max Muller

ص ٤٧٢ . اقتبسه جيمس وورد فى كتابه « عالم الغايات » ص ٢٠٢ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٩٢ . اقتبسه جيمس وورد فى كتابه « عالم الغايات » ،

ص ٢٠٢ .

الغايات الذى تحصل فيه لا يزال يتميز عن عالم الطبيعة الذى تكون فيه
بغير معنى . ففى أحد هذين العالمين تظهر الحوادث متحدة مع الحوادث
التي سبقتها ، وفى العالم الآخر تبدأ الأفعال فى تحقيق غايات
مقبلة .. » (١)

والغاية التي علينا أن نصل اليها هي أساس لمشاركة الفكرة
فى فعل الارادة . لكن هذه الغاية هي جزء من الفكرة نفسها . ولا بد
لى من أن أركز على هذه الحقيقة حتى لا تفهم الغاية كأمر مفروض
على الفاعل ، والا فسوف تكون الغائية الخارجية Teleology نفسها،
فى هذه الحالة صورة جديدة من صور الحتميات . وكل الفرق هو
أن الفاعل بدلا من أن يدفع « من الخلف فانه سوف « يشد » من
الأمام . لكن الفاعل — فى الحالتين — ليس هو الذى يبدأ الفعل .
ان التطبيق الدقيق لمبدأ الغائية finality — مثله مثل مبدأ السببية
الآلية — يؤدي فى النهاية الى القول بأن : « كل شيء معطى » (٢) .
ولست أعنى بالسبب الغائى Final cause العنصر الغائى الخارجى
Teleological element الذى نفترض أنه جزء مكون لفكرة التغير
التي تحقق نفسها فى حالة الارادة . اذ ليس ثمة شيء وراء الفكرة
التي تطور نفسها وتظهر . فلو اننى أنجزت الفعل «س» من أجل الغاية
«ص» فان «س» و «ص» نفسها قد كانا عنصرين مثالين فى الفكرة.
وليس صحيحا أن « ص » هي سبب «س» والتتابع الزمنى فى هذه
العملية ليس هو « ص — س » . أما من حيث الواقع فان التتابع هو
فكرة « ص » ثم فكرة « س » بوصفها وسائل ممكنة ، ثم انجاز الفعل
« س » وبلوغ الغاية «ص» . ففكرة «ص» تأتى أولا ، لكن «ص»
نفسها تأتى فيما بعد أى تتحقق أخيرا . وفكرة «ص» ليست بالطبع

(١) — جيمس وورد : « عالم الغايات » ص ٢٠٤ .

(٢) — هـ . برجسون : « التطور الخالق » ترجمة انجليزية بقلم ارثر ميتشل

Arthur Mitchell ص ٤٨ .

هي نفسها «ص» . ولا يمكن في عملية السير هذه أن تكون «ص» نفسها سببا لـ «س» ، والواقع أنها ليست سببا قط لأى شىء فى مثل هذه العملية .

(١٨) - (ب) رأينا أنه لا يمكن تطبيق السببية على الأفعال الارادية إذا ما كنا نغنى بهذه السببية تتابعا مرجحا للحوادث يقوم على أساس الملاحظة . وسوف نرى الآن ما إذا كان يمكن تطبيق السببية على هذه الأفعال لو كنا نغنى بها ما يعنيه العلم الأكثر تطورا أعنى : علاقات دالية بين الحوادث .

« المذهب الجبرى - فيما يتعلق بحرية الارادة - هو النظرية التى تقول ان الارادة تنتمى الى لون من النسق الحتمى .. » (١) و « يوصف النسق بأنه « حتمى » حين تكون معطيات معينة مثل : M^1 ، M^2 ، ... من فى لحظات : L^1 ، L^2 ، ... لن - على التوالى ، تتعلق بهذا النسق ، اذا ما كانت M هى حالة النسق فى أية لحظة L ، فهناك علاقة دالية على الصورة الآتية : $M = L$ (M^1 ، L^1 ، M^2 ، L^2 ، ...) .

فإن النسق سوف يكون «حتميا» خلال فترة معينة « لو كانت L فى الصيغة السابقة يمكن أن تكون فى أية لحظة داخل تلك الفترة ، رغم أن وجودها خارج تلك الفترة يجعل الصيغة غير صحيحة » (٢) .

من الواضح - الآن - أنه لكى يمكن للعلاقة الموالية أن تتركب على الاطلاق فى الصيغة السابقة فان المعطيات : M^1 ، M^2 ، ... من لابد بالضرورة أن تكون كميات ، أو كميات يمكن أن يكون لكمياتها معنى .. لأن الكميات بما هى كذلك لا يمكن أن تدخل كمحددات determinants فى الصيغة السابقة ومن الممكن - على أية حال

(١) برتراند رسل : « التصوف والمنطق » ص ٢٠٥ .

(٢) - نفس المرجع ، ص ١٩٩ .

— استخدام الكيفيات بطريقة غير مباشرة كعناصر مكونة في مثل هذه الصيغة أعنى بأن تشير إليها بأرقام معينة كما هي الحال مثلا حين نفترض أن «اللون الأزرق» كان واحدا من المحددات في النسق الذي ندرسه: اذ نستطيع في مثل هذه الحالة أن نربط بين «اللون الأزرق» وطول موجه معينة، أو أن نرتب أطوال الموجات. ومثل هذا الكم يمكن أن يدخل في علاقة دالية بوصفه مثلا للكيف وهو «اللون الأزرق» وحين نصل الى مثل هذه النتيجة النهائية للعلاقة، نستطيع بالطبع أن نعيد تفسير الكم الى كيفه المساوي له.

دعنا الآن نفترض أن النسق الذي نبخته هو الوجود البشرى.

يقال أنه لو كانت M هي حالة ذلك الوجود البشرى في أية لحظة فان: M^1 ، M^2 ... من في لحظات: L^1 ، L^2 ... لن تعنى على التوالي معطيات معينة من تاريخ حياة ذلك الشخص الذي نتحدث عنه، ومن ثم فهناك علاقة دالية بالصورة السابقة. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل صحيح أن جميع الحوادث — الذهنية والفزيائية — التي يتألف منها تاريخ حياة شخص ما يمكن ردها الى كميات؟ لو وجدنا أن هناك كيفيات معينة لا يمكن ردها بهذا الشكل، أو يمكن أن تشير اليها اشارة ذات معنى عن طريق الكميات — فان مثل هذا النسق لا بد أن ينظر اليه على أنه نسق لاحتى.

(١٩) — واذا ما سألنا نفس السؤال بطريقة أخرى قلنا: هل يمكن أن نطبق على المقدار الكثافى *intensive magnitude* نفس منهج القياس المستخدم في أنواع أخرى من المقادير...؟ ذلك لأن هناك أربعة ألوان من المقادير هي:

١ — المقدار التعدادى *extensional mag* الذى يعالج الكميات التى يكون أعضاؤها بنودا منفصلة يمكن قياسها بالعد كما هي الحال في أعضاء فئة ما.

٢ - المقدار الامتدادى extensive mag. الذى يعالج كميات تقاس عادة بانطباق مقياس يؤخذ كوحدة قياس a unit كما هى الحال فى قياس الخطوط بالمسطرة .

٣ - المقدار الاختلافى distensive mag. الذى يعالج درجة الاختلاف بين كميات يمكن التمييز بينها وهى مرتبة بتحديد واحد same determinable كما هى الحال - مثلا فى الاختلاف بين اللونين : الأحمر والأصفر بمقارنتهما مع الاختلاف بين اللونين : الأخضر والأزرق .

٤ - وأخيرا المقدار الكثافى intensive mag. الذى يعتبره كانط مساويا للوجود أو الواقع reality حتى ان الشيء كلما عظم دمج عظم وجوده كما هى الحال مثلا فى ارتفاع الصوت أو انخفاضه ، أو فى الاحساس حين يكون ضعيفا أو قويا .

وعلىنا أن نلاحظ أن المقدار التعدادى والمقدار الامتدادى يعالجان كميات ، فى حين أن المقدار الاختلافى والمقدار الكثافى يعالجان كميات ، والكل التعدادى يقاس مباشرة بالأعداد ، أعنى عن طريق عد الأعضاء كما هى الحال مثلا حين نقول : ان الجيش القلانى يتألف من كذا من الجنود . والكل الامتدادى يقاس بعدد وحدات القياس التى يشملها كما هى الحال مثلا حين نقول ان المسافة القلانية طولها كذا من الياردات . والمقدار الاختلافى بنفس الطريقة يقدر بكميات ترتبط بالأعداد . فنحن نعنى بأعداد معينة ألوانا معينة ، وهكذا نصل الى معرفة أن الفرق بين اللونين : الأحمر والأصفر أكبر أو أقل من الفرق بين اللونين : الأخضر والأزرق . ومن ثم ترانا نستخدم الأعداد بطريقة مباشرة أو غير مباشرة لنقدم قياسا دقيقا لهذه المقادير الثلاثة . والسؤال الآن هو : هل يمكن للمقدار الكثافى أن يقاس

بمثل هذه الدقة ..؟ سوف أقسم الاجابة عن هذا السؤال الى ثلاثة أقسام : أناقش فى القسم الأول المشكلة من حيث علاقتها بالاحساسات وأناقش فى القسم الثانى المشكلة من حيث علاقتها بالوجدانات ، وأناقش فى القسم الثالث المشكلة من حيث علاقتها بالانتباه النشط - وهذه الأقسام الثلاثة تغطى على وجه التقريب ما يعرف تقليديا بجوانب الشعور الثلاثة : الادراك ، والوجدان ، والنزوع .

(٢٠) - (ب - ١) - لا شك أنه من الصواب أن نقول ان الاحساس قابل للزيادة والنقصان ، ففى استطاعنى - يقينا - أن أقول اننى أشعر بالدفء قليلا أو كثيرا . لكن ألا يمكن أن يكون ثمة احساسان او أكثر من نوع واحد يمكن قياسهما بدقة تامة حتى اننا نستطيع أن نقول ان شدة أحدهما تعادل ضعف أو ثلاثة أضعاف أو أربعة أضعاف .. ؟ « لو كان للامتداد الكيفى مقدار فان ذلك يعنى افتراض أن الامتدادات من نوع واحد يمكن مقارنتها بعضها ببعض من حيث الكبر والصغر ... ويبدو أن علماء الرياضسة الذين كتبوا فى هذا الموضوع متفقون فى رأى على أن المقدارين وان كان يمكن مقارنتهما من حيث الكبر والصغر فانه لا يمكن قياسهما بلغة الأعداد أو الأرقام . لكن لو كان هناك امتدادان يطرد الواحد منهما الآخر فأننى لا أدرى بأى معنى يمكن مقارنتهما من حيث الكبر والصغر ما لم يكن لدينا مقياس كيفى ، وحين يظهر مثل هذا المقياس الكيفى فسوف يتلوه مباشرة - فيما أعتقد - ظهور القياس العددي » (١) .

ويبدو لى أنه بمثل هذا الاعتقاد بدأ « فير وفختر Weber and Fechner عملهما التجريبي للكشف عن منهج أو طريقة القياس العددي الذى يمكن أن تقدر على أساسه المقادير المدمجة. ولقد

(١) و . ١ - جوتسون : المنطق ، القسم الثانى ، ص ١٧٨ - ١٧٩ .

بدأ فخر Fechner عمله بقانون اكتشافه فيير weber يقول : «توجد لكل نوع من الاحساسات نسبة ثابتة بين المنبه الحسى والزيادة الصغرى التى يجب أن تضاف اليه لكى يصبح الفرق محسوسا به » .

وبالتالى فلو كانت (ا) تمثل المثير الأصلى الذى يقابل الاحساس س ، و ب تمثل النسبة التى لا بد أن تضاف الى المثير الأصلى حتى تستطيع الذات ادراك الفرق فى الاحساس فسوف يكون لدينا المعادلة

$$\text{الآتية : } \frac{b}{a} = \text{ثابت (1) .}$$

ولقد أخذ فخر Fechner بوجهة النظر القائلة بأن مقدار الاحساس نحصل عليه عن طريق الاضافة ، التى تكون فيها الوحدات المتساوية هى التى يمكن أن ندركها فى الحال . واذا ما قارنا بين مقدار الاحساس الناتج وبين مقدار الاحساس كما يقاس فزيائيا وصلنا الى النتيجة التى تقول انه فى حين أن الاحساسات تزداد أو تنقص على شكل متوالية حسابية فان المثيرات المقابلة تتغير على شكل متوالية هندسية ، ويمكن أن نعبر عن هذه الصيغة بسهولة أكثر بقولنا : ان مقدار الاحساس يختلف بوصفه لو غارتم المثير .

وقد يؤدى بنا هذا الخط من البحث فى يوم من الأيام الى أرض صلبة وأساس متين نستطيع منه أن نحسب — اذا ما أخذنا المثيرات

(1) — المقصود بقانون « فيير Weber الذى يسمى عادة بقانون العتبة الفارقة . ان الانسان لا يستطيع أن يشعر بتغير الاحساس زيادة أو نقصانا اللهم الا اذا زادت شدة المنبه أو نقصت بنسبة معينة . وهذه النسبة هى التى تعدد ما يسمى بالعتبة الفارقة . وفى الاحساس بالضغط مثلا تكون هذه النسبة $\frac{1}{4}$ أى اذا وضعت على الساعد ثقلا مقداره ٨٠ جراما فانى لا أشعر باختلاف شدة الضغط الا اذا أضفت $\frac{1}{4}$ من وزن المنبه أى ٤ جرامات . وتختلف هذه النسبة باختلاف الاحساس فهى فى حالة الاحساس البصرى $\frac{1}{3}$ ، وفى حالة الاحساس بالحرارة $\frac{1}{2}$ ، وفى حالة الاحساس السمعى $\frac{1}{6}$ والاحساس الشمى والنوقى $\frac{1}{4}$ الخ . (المترجم)

الحسية الدقيقة - فى يقين الاحساسات المقابلة . لكنى مع ذلك سوف
أثير النقاط الآتية لكى أبين أن هذه النظرية على ما هى عليه الآن
هى على أحسن الفروض مشكوك فى صحتها : -

(١) - اننا اذا ما عرفنا النسبة بين المثير الأسمى والزيادة التى
نحس بها ، فان هذه المعرفة تخدمنا - على ما أعتقد - فى تحديد
الاحساس المقابل ، ما لم نعرف أن مقدار المثير الذى يقابل صغر
الاحساس واحد عند جميع الناس أو حتى عند الفرد الواحد . لكن
من المسلم به كحقيقة واقعة أنه يختلف باختلاف الأفراد كما يختلف
عند الشخص الواحد فى أحوال مختلفة . فلو كنا لانستطيع أن نعرف
درجة الاحساس عند فرد معين فى لحظة معينة الا اذا فحصنا هذا الفرد
نفسه فى هذه اللحظة الجزئية المعينة ، فان ذلك يعنى أن كل لحظة من
تاريخ حياة الفرد عبارة عن حالة عينية قائمة بذاتها قد تشبه - أو لا
تشبه - حالته فى لحظة أخرى .

(٢) - افرض اننى خبرت الاحساس (س) ، وأنه بزيادة هذا
الاحساس باستمرار شعرت بهذه الزيادة بعد مدة معينة بحيث أصبح
الاحساس (س^١) من الطبيعى فى هذه الحالة أن نقول ان الاحساس
الأول وهو (س) قد تغير الى احساس آخر هو الاحساس (س^١) .
ويقال انه حين يكون المثير قويا بهذا الشكل فان احساسك يكون
(س) ، وحين يزداد الاحساس بهذا الشكل يصبح احساسك (س^١)
- لكن هناك حالة انتقال بين (س) و (س^١) يكون فيها الاحساس أقوى
من (س) وأضعف من (س^١) ، ولاشك أن شدة الاحساس فى هذه
الحالة تختلف عن شدة الاحساس فى حالة (س) و (س^١) . ويبدو أن
القانون الذى تناقشه يعجز عن حساب هذا الفرق . وبعبارة أخرى
فانه يقال ان مقدار الاحساسات يمكن حسابها فى بعض الأوقات ولا
يمكن حسابها فى أوقات أخرى .

(٣) - ان الاشارة الى الشدة بالأرقام تعنى أن المقدار المدمج يمكن تقسيمه الى وحدات بنفس الطريقة التى تقسم بها الأعداد . غير أن الوحدات التى سيتكون منها العدد تتحد مع بعضها فى هوية واحدة ، فى حين أن القول بأن الشدة تتألف من وحدات تتحد فى هوية واحدة هو تناقض ذاتى لأن الشدة تعنى أن الوحدة الأولى من السلسلة هى أقل « كثافة dense » أو أكبر « كثافة » من الوحدة الثانية . أعنى أن الوحدات فى المقدار المدمج ليس بينها تغير متبادل لأنها لا تتحد فى هوية واحدة . وفضلا على ذلك فإن الاحساسين من نوع واحد لا يمكن أن يقال انه يمكن قياسهما على الاطلاق ما لم يكن من الممكن أن يقال بطريقة لها معنى أنهما متساويان أو أن أحدهما يتضمن من الوحدات أكثر أو أقل مما يتضمنه الآخر . لكنه من الصعب أن نرى كيف يمكن لهذين الاحساسين أن يكونا متساويين ما لم يكونا متحدتين : « لاشك أن المساواة فى العالم الطبيعى لاترادف الهوية . غير أن السبب هو أن كل ظاهرة ، وكل موضوع يمثل هنا بوجهين : أحدهما كىفى ، والآخر امتدادى . وليس ثمة ما يمنع من أن نضع جانبا الوجه الأول ، ولن يبقى فى هذه الحالة سوى حدود يمكن انطباقها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة الواحد على الآخر ، وبالتالي تبدو وكأنها متحدة فى هوية واحدة . وهذا العنصر الكىفى الذى بدأنا بحذفه من الموضوعات الخارجية لكى نقيسها هو نفس العنصر الذى يحتفظ به السيكونفزيقيون ويزعمون أنهم يقيسونه .. وباختصار : يبدو من ناحية أن الاحساسين المختلفين لا يمكن أن يقال انهما متساويان ما لم تبقى البقية المتحدة فى هوية واحدة بعد استبعاد اختلافهما الكىفى . لكن هذا الاختلاف الكىفى من ناحية أخرى هو كل ما ندركه ، ولا نعرف ما الذى يمكن أن يبقى إذا ما حذفناه » (١) .

(١) هـ . برجسون « الزمان والارادة الحرة » ترجمة فـ . لـ . برجسون

(٤) - القول بأن عملية نمو الاحساس اذا كانت تتألف من وحدات متساوية أضيف بعضها الى بعض ، وكل وحدة من هذه الوحدات مساوية للفرق المدرك ، هذا القول يعنى أننا نتحدث عن مثل هذه العملية السيكولوجية بألفاظ تناسب الظواهر المكانية . ولا ينبغي التفكير فى الاحساس فى صورة خط يمكن قسمته الى أجزاء متساوية ، ذلك لأن الأول يتضمن ديمومة بينما الثانى لا يتضمن ديمومة . فالاحساس تتالى ، يزداد شدته بالتدرج ، أما الخط فهو مجرد اضافة للأجزاء ، يمكن أن ينظر الى أولها كما ينظر الى آخرها « نحن نضع حالات شعورنا جنبا الى جنب بتلك الطريقة التى ندركها بها فى تأن ، لكننا لا نضع الواحدة فى الأخرى ، بل الواحدة بجانب الأخرى . ونحن باختصار نسقط الزمان على المكان ، ونعبر عن الديمومة بألفاظ الامتداد : والتتالى (أو التعاقب) يتخذ فى هذه الحالة شكل الخط المتصل أو السلسلة التى تتلامس حلقاتها دون أن تتداخل .. » (!) .

٢١ - (ب - ٢)

لكن اذا كان من الصعب أن نرى كيف يمكن للاحاساسات أن تقاس أو أن تحسب بدقة ، فإن الموقف بالنسبة للوجدانات أشد سوءا . ولناخذ اللذة على سبيل المثال . ان « روس Ross » يمثل جيدا وجهة النظر التى تزعم امكان قياس اللذة قياسا دقيقا فهو يقول : « اننا قد تتساءل عما اذا كانت اللذات يمكن مقارنتها بعضها ببعض ، وعما اذا كان من الممكن لنا أن نقول ان احدى اللذات أعظم أو أكثر لذة من الأخرى . وانى لأعتقد أن ذلك أمر لاشك فيه . ومن ينكر ذلك يبدأ عادة بأن يسألنا أن نخبره أى اللذتين المنفصلتين تماما أعظم من الأخرى . صحيح أننا لانستطيع - فى الأعم الأغلب - أن

(١) نفس المرجع ، ص ١٠١ (فى الأصل الفرنسى ص ٧٥ - المترجم) .

نخبره بذلك . غير أن الباحث الذي يؤكد امكان المقارنة بين اللذات ليس مضطرا لبيان أنه يستطيع أن يقول أى اللذتين أعظم من الأخرى . فقد لانكون مثلا قد استمتعنا بهما حديثا ، ولاشك أن تذكر شدة اللذة عمل غدار خصوصا اذا كان قد انقضت على ذلك فترة زمنية . ومن ناحية أخرى فقد تكون احدى اللذتين — أو هما معا — معقدة غاية التعقيد . وقد يكون الاستبطان الضروري لتقدير حلاوتها صعبا . غير أن ذلك يتضح بصورة أكبر انه اذا ما قارنا بين لذتين بسيطتين نسبيا ، وبين لذتين متشابهتين نسبيا كنا قد خبرناهما حديثا، هنا قد لاتكون لدينا أية مشكلة فى أن نبين أن احدهما أعظم لذة من الأخرى . ويكفى ذلك دليلا على تفاوت اللذائذ فى شدتها واذا ما اتضح ذلك ، فقد تعود الى المجادلة فى امكان قياس اللذات ، أعنى أن اللذة الواحدة قد لاتكون فحسب أشد من لذة أخرى لكنها قد تكون بالضبط ضعفها فى الشدة .. لأنه اذا ما كانت احدى اللذات أعظم شدة من الأخرى ، فانه لابد أن يكون لها قدر معين من زيادة الشدة .. » (١)

وسوف أثير الاعتراضات الآتية ضد هذه الوجهة من النظر :

(١) — ان قياس درجة معينة من اللذة بمعامل ارتباط امتدادى extensive correlate يعنى الاعتقاد بأننا نحصل على اللذة باضافة عدد من اللذائذ الصغيرة ، غير أن اللذة ليست الا واقعة قائمة بذاتها لايمكن قياسها ، وليست مكونة من مجموعة من الأجزاء كل منها حالة من اللذة .

(٢) — اذا سلمنا بأنه يمكن قياس حالة لذة ما بمعامل ارتباط امتدادى ex correlate فما هى معاملات الارتباطات correlates

(١) و . د . روس : الحق والخير The Right and the Good ، ص ١٤٢ - ١٤٣

هذه التى يمكن أن يقال انها ممكنة ..؟ أعتقد أن هناك بديلين، وبديلين
فحسب : فهذه الحالة يمكن أن تقاس اما بمقدار السبب الموضوعى
ـ وبالتالى يمكن قياسه ـ الذى أظهرها الى الوجود ، وأما بقياس
الحركات الدقيقة جدا للجسم *molecular movements* وهى الحركات
التى يفترض مصاحبتها لكل حالة نفسية . وسوف تناقش الافتراض
الأخير فيما بعد حين نعرض لمذهب الظاهرة الثانوية *epiphenomenalism*
أما بالنسبة للافتراض الأول فأنا أريد أن أسوق عدة ملاحظات : ـ

(أ) اننا لا نعرف أن حالة نفسية معينة قد ازدادت شدتها من
خلال زيادة السبب الموضوعى ، بل على العكس ، فشدة الحالة النفسية
هذه ذاتها هى التى تقودنا الى افتراض خاص بمعدل الأسباب
وطبيعتها .

(ب) غالبا ما يحدث أن يرجع الفرق فى الشدة الى حالة نفسية
أخرى لا تخضع للقياس .

(ج) حالة اللذة يمكن ردها فى بعض الأحيان الى سبب خارجى
لا يبدو أنه يخضع للقياس كما هى الحال مثلا فى احدى الصور التى
يمكن أن تقدم لنا لذة أعظم فى شدتها من احدى الصور الأخرى .

(٣) ـ ان أى قياس دقيق للذة لابد أن يستعمل الأرقام أو الأعداد،
وهذه لا يمكن تصورها بدون فكرة عن المكانية .. *spatiality* فى
حين أن الشدة مستقلة عن مثل هذه الفكرة . والأعداد لابد أن تشير
فى نهاية تحليلها الى مقدار امتدادى ، فى حين أن شدة الوجدان لها
طبيعة الديمومة ـ وأنت حين تقول ان شدة الوجدان يمكن الإشارة
اليها بالأرقام ، فأنك تزعم فى هذه الحالة أن الديمومة يمكن قياسها
بالمكان : « ما أن نرغب فى تصوير العدد لأنفسنا .. حتى نضطر الى
الاستعانة بتصوير ذهنى امتدادى ... ومن المؤكد تماما أنه يمكن أن
ندرك فى الزمان ـ وفى الزمان وحده ـ تعاقبا لا يكون شيئا آخر

سوى تعاقب ، لا اضافة ، أعنى تعاقبا يصل الى قمته فى جملة أو مجموع ، لأنه على الرغم من أننا نصل الى الجملة أو المجموع بأن نضع فى اعتبارنا تعاقبا لحدود مختلفة ، فانه لمن الضرورى مع ذلك أن يبقى كل حد من هذه الحدود حين نصل الى الحد التالى ، وأن ينتظر — ان صح التعبير — حتى نضيفه الى الحدود الأخرى : فكيف يمكن له أن ينتظر اذا لم يكن سوى لحظة من لحظات الديمومة ؟.. وأين يمكن له أن ينتظر ما لم نضعه فى مكان .. ؟ » (١)

وبالتالى فالأعداد يمكن أن تستخدم فقط لعد الوحدات المكانية، ولا فائدة من المجادلة والقول بأننا نستطيع أن نعد لحظات الزمان المتتالية منفصلة عن المكان ، لأن معنى العد هو اضافة وحدات ، والقول بأنك تضيف الى اللحظات الحاضرة تلك اللحظات التى سبقتها يتطلب بالضرورة ربط اللحظات الماضية بالآثار المكانية *Spatial traces* طالما أن اللحظات نفسها قد اختفت الى الأبد ، والنتيجة التى تقودنى اليها هذه المناقشة هى شدة الوجدان لا يمكن تقديرها برموز عددية طالما أننا نقول ان لها طبيعة الديمومة . وفضلا على ذلك فأننا لا نستطيع أن نتصور امكان قسمة المقدار المدمج . لأن « الجزء » من لذة معينة لا بد أن يكون واقعة سيكولوجية تختلف أتم الاختلاف عما كان عليه « الكل » ، لا لأنه لا بد أن يكون أقل من الكل من حيث الكمية ، بل لأن الكيف لا بد أن يكون مختلفا ، فالافراط فى اللذة قد يحولها الى ألم . ومن هنا جاءت وجهة نظر « روس Ross » الخاطئة حين ظن أن هناك لذات معينة يمكن شطرها نصفين ، فهو يقول : « صحيح .. ان الفرق بين لذتين ليس هو نفسه لذة ، كما هى الحال فى الفرق بين طولين فهذا الفرق هو نفسه طول ، لكن الفرق بين شدة لذتين هو

(١) هنرى برجسون : « الزمان والارادة الحرة » ترجمة برجسون ص ٧٨ - ٧٩ .

(وفى الأصل الفرنسى ص ٥٨ - ٥٩ المترجم) .

قدر من الشدة ، وهو بالطبع قدر معين . وقد يساوى ذلك شدة اللذة الأقل ، ولو كان ذلك كذلك ، فإن اللذة الأعظم تساوى فى عظمها ضعف اللذة الأقل « (١) . وإذا لم يكن فى استطاعتى أن أتصور كيف يمكن لأية لذة أن تنقسم ، فأنى لا أستطيع أن أتصور أى جزء من لذة أعظم يكون مساويا للذة الأقل .

غير أن السؤال يظل قائما وهو : كيف يمكن أن نفكر فى لذتين بالفاظ « الأعظم شدة » و « الأقل شدة » ، ما لم يكن لدينا فكرة محددة عن معنى « الشدة المتساوية » ..؟ ما الذى يجعلنا بالضبط نحكم على إحدى اللذات بأنها أعظم من الأخرى ..؟ الجواب هو أنه كلما كثرت الحالات النفسية التى يحدثها وجدان معين ، عظم ظهوره ، فاللذة الأعظم تخرق عددا واسعا من العناصر النفسية . وحين نكون فى حالة لذة فإن نظرتنا لكل المحيط بنا تتغير - فيما يبدو - تغيرا جذريا . والموضوعات الواحدة لا تؤثر فىنا بطريقة واحدة ، فالذكريات الواحدة قد تنقل إلينا وجدانات مختلفة، ولا تتطلب حركاتنا بذل جهد واحد بعينه ، وهكذا تتغير حالاتنا النفسية من حيث الكيف . لكن عدد الحالات النفسية التى تتأثر يمكن أن يزداد أو ينقص فى حالات اللذة المختلفة: ففى مناسبة من المناسبات يمكن لحالة من حالات اللذة أن تصبح بلونها جميع الحوادث النفسية طوال اليوم ، وفى مناسبة أخرى يمكن أن تستغرق فحسب بضع ساعات قليلة ، وعلى الرغم من أن الفرق بين الحالتين هو أساسا فرق فى عدد الأحداث النفسية ، فإنه مع ذلك فرق فى الكيف لا يمكن أن نشير إليه عدديا وهذا هو السبب فى أننا نعرف تماما أن لذة معينة أعظم من لذة أخرى ، دون أن نحسب بدقة مقدار الزيادة بالفاظ من وحدات معينة.

(١) و . د . روس W.D. Ross « الحق والخير » Right and Good

ص ١٤٢ .

٢٢ - (ح - ٢) يبدو أن الاحساسات والوجدانات لا يمكن حسابها بلغة الأرقام والأعداد . وقل مثل ذلك فى نشاطنا ، فنحن قد نعزو فى غموض بعض الحدود الكمية الى الانتباه كما هى الحال مثلا فى « التركيز concentration » أو « الاسترخاء relaxation » ولكن من الواضح أن الإشارة الكمية ترجع الى الموضوعات التى نتبها اليها ، فموضوع الانتباه هو أحيانا بالغ التعقيد ، وأحيانا أخرى أقل تعقيدا ، لكن الاحساس هو واحد باستمرار .

وحتى موضوعات الانتباه يمكن الإشارة اليها كىا بمعنى غامض فحسب لهذه الكلمة . لأن الدقة العددية لا يمكن تصورها هنا ، خذ مثلا لذلك حالة الإرادة : ان موضوع الانتباه فى حالة الإرادة هو فكرة التغيير وقد تكون لهذه الفكرة تفاصيل كثيرة أو قليلة ، كما أن التباين بين الفكرة والوجود قد يكون كبيرا أو صغيرا . لكن ما زلنا نفتقر مع ذلك للقياس الدقيق للهوة بينهما بل ان مثل هذا القياس الدقيق لا يمكن التفكير فيه ، ما لم نعتقد أن الفرق بين الاستعداد والديمقراطية - مثلا - هو فرق يمكن قياسه بالأرقام . ودعنا نفترض ذلك الفرض المحال وهو أن مضمون الانتباه فى لحظة معينة يمكن قياسه ؛ واضح أن ذلك لا يكون ممكنا الا فى حالة واحدة هى اذا ما كان الانتباه يوجد على الاطلاق لهذا الموضوع المعين فى تلك اللحظة المعينة ، لكننا سبق أن رأينا فى الفصل الثانى أن الانتباه نشط أعنى أنه يحمل سببه فى جوفه self-caused ولو صح ذلك فلن نستطيع التنبؤ بأنه فى هذا الوقت أو ذاك سوف ينتبه هذا الفرد المعين الى ذلك الموضوع المحدد .

٢٣ - دعنا الآن نعود الى الزعم الأصلى : « المذهب الجبرى - فيما يتعلق بالإرادة - هو النظرية التى تقول ان إرادتنا تنتمى الى نسق حتمى معين » و « يكون النسق حتميا حين تتعلق معطيات معينة مثل :

م^١ ، م^٢ ، ... من في لحظات ل^١ ل^٢ ، ... لن على التوالي بهذا النسق . فاذا كانت م ل تمثل حالة النسق في أية لحظة ل ، فهناك علاقة دالية بالصورة الآتية :

$$م ل = (م١ ، ل١ ، م٢ ، ل٢ ، ... م٢٠٠٠ ، ل٢٠٠٠ ، لن ، ل) .$$

ورأى هو أن مثل هذه المعادلة يمكن أن يكون لها معنى على الإطلاق ، في حالة واحدة فقط هي: اذا كانت م^١ ، م^٢ ، ... م^{٢٠٠٠} من يمكن قياسها كمياً . ولو وجدنا أن فقرة معينة - أو مجموعة - من هذه الفقرات لا يمكن التعبير عنها بالفاظ الكم الامتدادى فان المعادلة تصبح بغير معنى . لكننا سبق أن أظهرنا في الصفحات السابقة أن الاحساسات والوجدانات ، ونشاط الانتباه هي كلها أمور تتجاوز مثل هذا التقدير الكمي ، ومن ثم فان المعادلة تتحطم وتنهار من حيث انطباقها على الموجودات البشرية .

٢٤ - (ب) نصل الآن الى الدعوى الثانية للفيلسوف الجبرى وهى القائلة بأن الأحداث الذهنية لا تتدخل فى السلسلة السببية الآلية وانها ليست الا مصاحبات فحسب للأحداث المادية . وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الذهن ليس الا ظاهرة ثانوية للمادة . وفى اعتقادى أن هذه النظرية لا يمكن الدفاع عنها . ولقد سبق أن أثبت ايجابيا فى الفصل الثانى أن الانتباه نشط active ، وهذا يعنى أنه يتسبب فى تغير ما دون أن يكون له نفسه مسبب ، فهو يحول السلسلة الآلية ويوقفها ثم يبدأ سلسلة جديدة . ولقد بينا أن ذلك لا يعنى خروجاً على قانون بقاء الطاقة اذا ما اعتبرنا هذا القانون ممثلاً لحقيقة نهائية . أما من الناحية السلبية فان مذهب الظاهرة الثانوية التى تفسر الذهن على أنه نتاج ثانوى للمادة يتضمن نقاط ضعف كثيرة . وسوف أشير الآن الى بعض هذه النقاط : -

(١) - يذهب الفيلسوف الجبرى الى أن كل عصاب *neurosis* ولنرمز له بالرمز « أ » يقابله ذهان *psychosis* مرض عقلى « أ١ » كمصاحب كامن أو كمجرد ظاهرة ثانوية . فافرض مثلاً أن (أ١) هى حالة من حالات الشعور : فما الذى نشعر به فى هذه الحالة ؟.. يقينا ليس هو العصاب نفسه ، لأننا قد نشعر بالعالم الخارجى أغنى العالم الذى يقع خارج التيار العصبى تماما . ونحن هنا نواجه هذا الاحراج المنطقى *Dilemma* : ان الواقعة الفعلية الوحيدة هى عملية المخ مع ظاهرتها الثانوية ، ومن ثم العالم الذى ندركه قد يكون مجرد وهم . ومع ذلك فان معرفتنا الوحيدة بأن هناك عمليات للمخ مع مصاحب لها - هذه المعرفة ليست الا استدلالا من ذلك الذى افترض الآن أنه مجرد وهم كاذب . وبعبارة أخرى فان الدليل الذى يقدمه الفيلسوف الجبرى فى هذه النقطة دليل دائرى ، أعنى أنه يتضمن دورا منطقيا ، فنحن نعلم أن هناك عالما خارجيا يقع خارج جسمنا لأن عمليات معينة تحدث فى المخ ، لكننا فى الوقت نفسه نعلم أن هذه العمليات تحدث لأننا نعرف أن هناك عالما خارجيا يقع خارج المخ .

(٢) - ان حجة الفيلسوف الجبرى تشبه قولنا بأن الجزء يطابق الكل . ويمكن أن نرى ذلك على النحو التالى : لا شئ يدخل الجهاز العصبى أو يخرج منه الا اذا كان فى صورة حركة ، وطالما أن جسمنا ليس الا جزءا من الكون المادى كله ، وحركة المادة فى هذا الكل تشكل سلسلة مترابطة . فان الحركات فى جهازنا العصبى لا يمكن أن تخلق أو تنشأ بداخله ، لأنها أجزاء من كل أكبر . والآن . يطلب منا أن نعتقد بأن الحركة فى الجهاز العصبى التى ليست الا جزءا من الحركة كلها تطابق هذا الكل لأنها تعكسه .

(٣) - وتطالبنا هذه النظرية بأن نفترض أن جميع الادراكات الحسية ، والوجدانات والارادة هى رموز لحركات الجزئيات فى المخ.

غير أن الحركة بمعنى النقلة في المكان Locomation هي من نوع واحد ، فالحركة الواحدة يمكن تمييزها عن غيرها تمييزا كميا فحسب، وبالتالي فإن تأليف مسرحية هاملت أو التآلم من وجع الضرس ، وكونك في حالة فرح ، ومشاركتك في سباق الخيل هي كلها فقرات من نوع واحد . والفرق الوحيد بينها هو فرق في كمية الحركة الموجودة .

(٤) - لو أن جميع حالات ذهني يمكن أن ترتبط بحركات معينة في المخ : فكيف يمكن لى أن أبرهن أن هناك مقابلا فيزيقيا في العالم الخارجى ..؟ ان من يلاحظ حركة الجزئيات في المخ مع ظواهرها الذهنية الثانوية ، لن يجد أدنى فارق بين حالة الحلم وحالة اليقظة ، ففي كلتا الحالتين سوف يرى حركات الأعصاب neurons مصحوبة بمصاحبات ذهنية ، وسوف يكون من التعسف أن نفترض أنه في إحدى هذه الحركات يوجد عالم خارجى مقابل ، وفي بعض الحركات الأخرى لا يكون لهذا العالم وجود .

(٥) - اذا سلمنا بأن كل حادثة فيزيقية ولتكن (أ) يصاحبها حدث سيكولوجى هو (أ) فما الذى يبرهن على أن أحدهما ظاهرة ، بينما الثانى ظاهرة مصاحبة وليس العكس ..) يتساءل جيمس وورد J. Ward بصدد هذه النقطة قائلا (١) :

« أيهما الحقيقى وأيها الرمزى ..؟ » ثم يضيف مقدما اجابة مخالفة لاجابة الفيلسوف الرمزى : « اذا ما وجهنا هذا السؤال بصراحة فان الجواب - فيما أعتقد - يسير الى أقصى حد . فمن المسلم به تماما أن الواقعى عني باستمرار ، فى حين أن الرمزى مجرد دائما . فكلمة الواقعى تعنى الفردية بدرجة كبيرة أو صغيرة ، فى حين أن الرمزى يعنى دائما الكلى المنطقى . والواقعى يتضمن باستمرار تاريخا

(١) - جيمس وورد : « المذهب الطبيعى واللاادرية » المجلد الأول ص ١٧٩ - ١٨٠
الطبعة الثانية .

فى نطاق خبرتنا ، أعنى أماكن ، وتواريخ ، وتجاوب مع البيئة العينية .
 أما الرمز فهو خلق منطقى .. وانه لمن الخلف الواضح أن نفوس
 - مطبقين هذا المقياس - عن عزم قيصر لعبور نهر روبيكون
 Rubicon (١) ، أو عزم « لوثر » على الذهاب الى « ورمز
 Worms » (٢) - انه رمز لتراقص الجزئيات فى مخ كليهما .

(٦) - ولست أدري من الذى يتسوق أن يلاحظ حركات
 جزئيات مخى لكى يتحقق من توازيها مع حالات ذهنى ..؟ لابد من
 استبعادى - كملاحظ - عن هذا الموضوع ، طالما أننى لا أستطيع
 ادراك مخى الخاص . ومن ناحية أخرى فإن كل ما يستطيع عالم
 النفسولوجيا أن يراه هو التغيرات التى تحدث فى مخى ، أعنى الحوادث
 المادية ، وهى بوصفها حوادث مادية لا تقدم - فرضا ex hypothesi
 أى دليل على مصاحباتها الذهنية . وان كان عالم النفسولوجيا يشير
 الى خبرته الخاصة حين يلاحظ مخى ، فان التوازي عندئذ لابد أن
 يكون بين مخ شخص ما وبين خبرة شخص آخر . والواقع أنه من
 المستحيل - عمليا ونظريا - للملاحظ الواحد أن يفحص ألوان العصاب
 neuroses وألوان الذهان psychoses عند شخص واحد مرة واحدة
 ومن ثم فالافتراض لا يمكن أن يكون أكثر من افتراض عقيم « لا يمكن
 التحقق منه بأية وسيلة من الوسائل .

(١) Rubicon نهر صغير فى إيطاليا القديمة يصب فى البحر الادريائى وكان
 يشكل خط الحدود بين إيطاليا والمقاطعات . ولم يستطع القادة الرومان بجيوشهم
 الجرارة عبور هذا النهر ، ومن هنا اعتبر عبور قيصر نهر روبيكون عام ٤٩ ق م عملا
 ثوريا ، واتخذت عبارة « عبور نهر روبيكون » لتعنى القيام بخطوة حاسمة . (المترجم) .

(٢) Worms مدينة ألمانية تاريخية قديمة تقع على نهر الرين ، عقلت فيها
 المحكمة الشهيرة برئاسة الامبراطور شارل الخامس لـ « حاكمة » مارتن لوثر ، ودعى
 للمثول أمام هذه المحكمة فى مارس عام ١٥٢١ حيث ألقى دفاعه الشهير ، ولقد كان هناك
 احتمال لاغتياله فى هذه المدينة ولهذا نصحه أصدقاؤه بعدم الذهاب اليها ، لكنه حجم
 على تلبية الدعوة التى وجهتها اليه المحكمة . ودخل مدينة « ورمز » - وسط مظاہرات
 صاخبة فى ١٦ من ابريل عام ١٥٢١ . (المترجم) .

(٧) - تطلب منا هذه النظرية أن نعتقد أن جميع حركات الأجسام البشرية - بما فيها تلك الحركات التي تعزى عادة للارادة - يمكن تفسيرها تفسيراً تاماً بالأسباب الفيزيائية. فإذا ما وجدنا أن الارادة يعقبها بصفة عامة الحركة المرادة ، فينبغى ألا نفهم من ذلك أن الارادة هي سبب الحركة، أما تفسير مثل هذه الواقعة فهو أن عوامل فيزيائية معينة يشملها السبب الاجمالي للحركة الجسمية - لها آثار ذهنية كما أن لها آثاراً فيزيائية سواء بسواء . والحركة الجسمية المشار إليها هنا ما كان لها أن تحدث ما لم تسبقها حالة معينة من الحالات الفيزيائية ، وهذه الحالة الفيزيائية لا يمكن أن تحدث دون أن يصاحبها رغبة في هذه الحركة الجسمية ، وتبعاً لهذه النظرية فإن جميع ألوان الارادة هي مصاحبات ضرورية لحالات فيزيائية معينة ، ومن ثم فإنها لا بد أن تكون محددة تحديداً تاماً مثل الحالات الفيزيائية ذاتها .

والمغالطة هنا - كما كشف عنها دكتور برو C. D. Broad - هي على النحو التالي : « اذا ما وجدنا أن هناك أنواعاً معينة من الحركات الجسمية لم يحدث لها قط أن ظهرت دون أن يسبقها ارادات مقابلة مثلما يسبقها حالات فيزيائية معينة ، فإننا لانستطيع أن نعرف أن أن الارادات ليست أسباباً مناسبة ، أعنى أن نفس الحركات الجسمية كان يمكن أن تحدث لو أن ظروفها فيزيائية سابقة كانت هي نفسها، في حين كانت الارادة غير موجودة . انه من الممكن أن تكون الارادة ليست سبباً مناسباً للحركات الارادية ، لكن اعتقادنا بأنها كذلك في حالة الأمثلة السلبية هو عمل من أعمال الايمان الخالص . وحسب الافتراض ليس ثمة أمثلة سلبية » (١) .

٢٥ - (ج) والزمع الثالث للفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بسيادة

(١) - س . د . بروود : « مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمى » محاضرات الجامعة
الارسطية المجلد العاشر ص ١٤٨ - ١٤٩ .

« السببية هو الاطراد الذى نلاحظه فى السلوك البشرى . وانه لمن التهور
 - حقا - انكار وجود درجة معينة من الاطراد فى السلوك البشرى .
 فالأفعال المنعكسة ، والسلوك الغريزى الذى يبرز الجانب المنزوعى
 البدائى للغريزة غير المعدلة ، والأفعال المعتادة التى تسير فى طريق
 ممهد مطروق ، والتجليات الظاهرة للاشعور . - هذه كلها تظهرنا على
 الاطراد الى حد معين على أقل تقدير . لكن يكفى جدا أن يكون
 للانسان دور معين فى سلوكه - مهما يكن صغيرا - دور يجاوز دائرة
 هذا التحديد ، لكى يفسد الحتمية ويبطلها : « ٩٩ بالمائة - ان صح
 التعبير - من حياة الانسان يمكن أن ترجع الى الوراثة ، والتربية ،
 والبيئة ، والتكوين الأصيل ، لكن اذا كان هناك واحد فى المائة فقط
 هو الذى يمكن أن يعود الى أفعال الاختيار الاحتمية فان ذلك يكفى
 لتبرير مسلمة الحرية postulate » (١) .

ان ما أدافع عنه هو أن الفعل الارادى الأصيل فعل فريد فى نوعه
 unique أى أنه لا يعقب مقدمات . وفكرة التغير التى تتضمنها
 الارادة الحققة لا بد أن تطور نفسها لأول مرة ، فلاول مرة أفكر فى
 سلسلة الوسائل التى يمكن أن تظهر الى الوجود التغير المطلوب . ومثل
 هذا الفعل الارادى يمكن أن يتكرر وهكذا يصبح فعلا معتادا بالتدريب
 وكلما ازدادت عادة الفعل قل كونه اراديا . والاطراد الذى نلاحظه
 فى سلوك الانسان - بما فى ذلك ما يسمى بالأفعال الارادية - يدل
 على أن مثل هذا السلوك ليس أصيلا ، وهذا فى حد ذاته دليل كاف
 على أنه يفتقر الى العنصر الأساسى فى الارادة الحققة .

٢٦ - ومهما يكن من شئ فان الاطراد فى سلوك الانسان
 لا يبرهن على أن السلوك تتحكم فيه تماما العوامل الخارجية على نحو

(١) - ه . راشدال H. Rashdall : « نظرية الخير والشر » المجلد الثانى

ما يعتقد الجبريون ديريديونا منا أن نعتقد في ذلك ، وانما سلوك الانسان من صنع الانسان نفسه self-made وهو منسوج في الداخل home-spun ان صح التعبير . والخلق اذا ما فهمناه على أنه يعنى ألوان السلوك المطردة هو من صنع الفاعل نفسه . اننا اذا ما افترضنا أن (أ - ص) تشمل جميع الأفعال الارادية الممكنة في حياة شخص ما ، لوجدنا أنه كلما زاد عدد الأفعال التى أنجزتها بالفعل (من هذه الأفعال الممكنة) وحولها الى عادات كلما أصبح خلقه أكثر صلابة ، وهذه الصلابة النسبية للخلق ترجع الى القول بأن ظروف الحياة التى يمكن أن تظهر هذه الأفعال الارادية قد استغلت بنسبة درجة صلابة الخلق ، وتصبح الذات شيئاً فشيئاً أكثر تحديدا لأنها قد تحققت أكثر فأكثر ، وهكذا تطرد التحققات الفعلية الممكنات ، ويحل الاطراد محل التفرد uniqueness والاصالة originality

ورغم ذلك فالاطراد نسبى فحسب ، فهناك من ناحية امكان مستمر لتغير ما هو ثابت بالفعل ، وهناك من ناحية أخرى ظروف الحياة التى لايمكن أن نستنفدها تماما بحيث نستطيع أن نقول فى يقين ان الأشياء سوف تمثل أمام فرد معين بطريقة معينة ، وان الفرد سوف يرد بهذه الطريقة أو تلك على هذا المثير الجزئى المعين .

وحتى اذا ما سلمنا بأن خلقى المشكل على النحو الحالى يتحكم فى الى حد ما أو جزئيا فيجب علينا ألا ننسى أنه خلقى أنا ، فهو لايمكن تحليله الى عوامل تستبعد الذات الفاعلة النشطة التى شكلت هذه العوامل فى فرد واحد متحدة فى هوية مع نفسه . واستخدام كلمة « الاطراد » فى مجال السلوك البشرى بنفس المعنى الذى تستخدم فيه فى ميدان العالم المادى - استخدام محال لا يقبله عاقل . ونحن ان فعلنا ذلك فاننا نهمل فردية العقول البشرية ، غير أن ذلك لايعنى أن العقول المختلفة يمكن أن ينظر اليها على أنها مؤلفة من

عناصر مشتركة تتجمع بنسب متفاوتة وبترتيبات مختلفة : « اننا لكي نكشف عن القوانين السببية التفصيلية التي تتحكم في ذهن شخص معين فريد مثلا فاننا لابد أن نبحت في زيد نفسه . وليس ثمة قدر من المعرفة للكيفية التي يعمل بها ذهن خالد أو عمر يمكن أن تساعدنا في معرفة — اما بالتعميم الاستقرائي المباشر أو بالاستدلال الاستنباطي غير المباشر — القوانين التفصيلية التي يعمل بها ذهن زيد » (١) .

واذا ما حاولت أن تقطع خلق شخص ما الى عناصر تتجمع بطريقة معينة ، فانك في هذه الحالة تستبعد ذاته الفاعلية النشطة التي التقطت هذه العناصر ونسجتها في خلقه الخاص ، انك ترد الانسان تقريرا الى لا شيء أو الى لا كائن nonentity ، أنت بعملك هذا انما تحلل « ذاته » الى عناصر بغير ذات Selfless elements « انك قد تخبر أن خلقه .. قد تطور .. لكن عليك عندئذ أن تضيف .. انه هو الذي طوره ... ولو كان في استطاعة شخص آخر أن يفسر — من معطيات معينة ومن قواعد كلية — تكوينه كما يفسر مسألة حسابية فأين ذهبت ذاته هو ...؟ اعتدى عليها شخص آخر ، وحطمها الى عناصر بغير ذات ، ثم جمعها من جديد ، وسيطر عليها ، تماما كما يسيطر الانسان على الشيء الملتبس للسكين . واذا صح ذلك فان هذا الشخص يشعر شعورا غير واضح أنه لو أن شخصا آخر يستطيع على هذا النحو أن يفكه وأن يعيد تركيبه unmake and remake فانه هو نفسه يمكن بالمثل أن يكون أي فرد أو أي شخص منذ البداية طالما ألا شيء قد تبقى ليكون خاصا به هو .. » (٢) .

ان خلق الانسان لا يمكن مطلقا أن يكون نتاجا منتها ، لا يمكن

(١) — س . د . برود : « مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمى » محاضرات الجمعية الارسطية المجلد العاشر ص ١٥٢ .

(٢) — ف . ه . برادلي . « دراسات اخلاقية » ص ٢٠ من الطبعة الثانية .

مطلقا أن يكون كائنا محددا يخضع للحساب الرياضى ، فهو ليس « وجودا » على الاطلاق ، لكنه « صيرورة باستمرار ، فهو على الدوام فى عملية تطور ، وهو لا يتوقف قط عن مجموع معين أو مضمون محدد . ونشاط الانتباه هو الفعل الواحد المستمر ، هو الفعل الذى يوحد كثرة المادة وتعددتها فى فرد واحد فى هوية مع نفسه . لكن موضوع هذا الفعل الموحد unitary ليس ساكنا أبدا وانما فى تدفق مستمر لا ينقطع ، وهذا هو السبب فى أنه من المستحيل لخلق ما أن يصنع من مادة stuff معينة لا تزيد ولا تنقص . فهناك باستمرار امكانية الخلق التى تفترض نمطا جديدا ، ويستجيب بطريقة جديدة تماما : « ليس فى استطاعة أحد أن يعبر عن خلقه تعبيرا تاما بواسطة سلوكه الفعلى فى الماضى . لأن الخلق لا بد أن يشمل باستمرار الامكانيات التى لم تتطور بعد . كما أن الاستجابة التى سوف يرد بها الخلق على مثير جديد ، أو حتى على تكرار مثير قديم لا يمكن مطلقا استنتاجها بيقين كامل من الاستجابة التى رد بها على مثير سابق . ولا يعنى التبدل الفجائى لسلوك الانسان المعتاد بالضرورة أن مؤتمرا خارجيا جديدا غير معتاد قد بدأ يؤثر فيه . لأن خلق الانسان يمكن أن يكون على هذا النحو الذى يجعله يرد بطريقة واحدة على مثير ٩٩٪ من المرات ، وبطريقة مخالفة ١٪ ذلك لأن الخلق هو بالضبط هذه النسبة الضئيلة ١٪ . ويمكن أن يكون الانسان قد ركب على هذا النحو: يصيخ السمع بلا حراك لألف موعظة، ومع ذلك تتغير حياته كلها مع الموعظة الواحدة بعد الألف — دون أن تكون بالضرورة مختلفة فى طابعها العام عن المواعظ السابقة . فى حين أنك قد تجد شخصا آخر تشابه حياته الخارجية وحتى الداخلية فى جميع مظاهرها السابقة ، يمكن كذلك ألا يتأثر بأى عدد من هذه النداءات appeals « (١) .

(١) — هـ . راشدال : «نظرية الخير والشر» المجلد الثانى الكتاب الثالث ع ٢٠٤

(٢٧) - ج . والحجة الرابعة للفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بالضرورة السببية مستمدة من المسئولية الخلقية ، فهو يعترف بأن حرية الارادة وليس الجبر determination كما يفترض عادة - وهى التى تتناقض مع المسئولية ، فاذا كان من الممكن أن يعاقب الانسان أخلاقيا أعنى اذا ما كان مسئولا بحسب ذلك يرجع الى أن فعله الخاطيء هو محصلة طبيعته ، أى تتحكم فيه الظروف وأعظم هذه الظروف أهمية يكمن فى تكوينه الذهنى ، ولأتنا يمكن أن نأمل بطريقة معقولة أن يغير هذا العقاب من طبيعته الى أحسن . « ولو صحت وجهة النظر العارضة أعنى لو كانت أفعال الانسان الارادية لا تتحكم فيها أساسا ظروف يتضمنها نسق تكوينه الذهنى ، فان الأساس الوحيد لعقابه لا بد أن يكون فى هذه الحالة انفعالا من انفعالات الغل resentment أو الانتقام revenge » (١) .

(٢٨) - ومن المؤكد أن ذلك لا بد أن يكون صحيحا لو كانت الأخلاق علاقة اجتماعية فحسب بحيث تفسر المسئولية بالفاظ العقوبة التى يوقعها الناس فى مجتمع معا على المخطيء، أو المكافأة التى يقدمونها الى المصيب . فالمسئولية هنا تعنى المسئولية أمام الآخرين الذين يبدون استحسانا أو استهجانا لسلوك شخص ما حتى يغيره الى الصورة المقبولة اجتماعيا . و « ربنسن كروزو » الذى لم يكن يعيش معه أحد ليعاقبه أو يكافئه عما يفعل ليس مسئولا - عند هذه النظرة - عن أعماله مسئولية أخلاقية . وهو حر تماما أن يفعل وأن يسلك كما يشاء وبأية طريقة يشعر - عن طريقة الرغبة - بميل نحوها . غير أن هذه النظرة تستبعد ما أعتقد أنه أعظم النقاط جوهرية فى الأخلاق - وهو ما يمكن أن أسميه بالمسئولية الذاتية self-responsibility أعنى مسئولية الفاعل عن نفسه .

(١) - مكوجال : « مقدمة لعلم النفس الاجتماعى » ص ٢٠١ .

ان الفرد المنعزل يمكن أن يظل مع ذلك — ولا بد أن يظل — موجودا أخلاقيا ، وإذا ما كان فاعلنا المنعزل مجبر على السلوك بطريقة معينة فهو ليس بحاجة الى أن يعتبر نفسه مسئولا أمام نفسه ، وما كان يمكن أن يكون له الحق فى الاستمتاع بالفعل فى طريق معين ، أو التألم من وخز الضمير بسبب فعل آخر ، ان فاعلنا المنعزل لو أنه مجبر لا يحتاج الى ممارسة أى جهد أخلاقى حتى يتبع طريقا معينة من الفعل ويتجنب طريقا آخر .

(٢٩) — ويمكن أن يسألنا سائل : « لكن لماذا ينبغى على الفاعل المنعزل أن يفعل الفعل الصواب right act .. ؟ والجواب هو : « لأن واجبنا أن تفعل الفعل الصواب » . والسؤال لماذا ينبغى علينا أن تفعل واجبنا هو سؤال لا معنى له ، لأن الفعل الذى يكون واجبى يعنى أننى ينبغى على أن أفعله ، وسلطة الفعل الواجب لا يمكن أن ترد الغرض ، مالم يفهم الغرض ليعنى التعبير عن ذاتنا المثالية . اننا نبذل جهدا أخلاقيا فى أفعالنا الارادية لا لأننا نريد أن نصل الى غاية موضوعية ، لكن لأننا نشعر أنه من المحتم علينا أن نحقق طبيعتنا الحققة بأن نسلك سلوكا عقليا . وصحيح أن أفعالنا الارادية يمكن أن يتصادف أن تشبع ميلنا ، لكن حتى فى هذه الحالة فنحن لا ننجزها لأنها تخدم ميلنا ، بل ننجزها لأن من واجبنا فحسب أن ننجزها ولا نستطيع أن نذهب أبعد من سلطة الواجب . فالجهد الأخلاقى لا يبذل لأنه مفيد أو نافع . لكنه يبذل لأن سلطة الواجب تتطلبه كما أنه لا يبذل بروح الخضوع للسلطة ، لكنه يبذل طواعية واختيارا ، وبطاعة حقيقية لما عليه العقل : ان عبارة « ينبغى عليك Thou shalt لا تعنى من المفيد لك أو من صالحك كذا ، انها لا تعنى شيئا سوى القول بأن فعلا معينة لا بد من تحقيقه طاعة لباعث الواجب .

اننا تفعل الأفعال التى يحتمها واجبنا لا لتجنب العقاب

أو نستمتع بالمكافأة ، بل لكى نعبر عن طبيعتنا الحققة فحسب . ان مكافأة العمل الفاضل أو الخير تكمن فى هذا العمل نفسه ، وقل مثل ذلك فى عقاب الشر فهو يكمن فى الشر المرتكب نفسه . ان الفاعل حين يسلك سلوكا فاضلا يستمتع بالأشباع الذاتى (أو الاكتفاء الذاتى) الذى هو مكافأة كافية . ومكافأة العمل الخير تنبع من هذا العمل نفسه بالضرورة ، كما تنبع من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث يساوى مجموعها قائمتين . ولقد كتب اسبنوزا فى رده على بليينبرج Blyenbergh يقول : « لا أستطيع أن أمسك عن القول بأننى دهشت غاية الدهشة من قولك : انه مالم يعاقب الله على الجريمة .. فأى اعتبار يمكن أن يمنعنى من أن أرتكب بشغف جميع ألوان الجرائم ؟ يقينا ان من يمتنع عن ارتكاب الجرائم خوفا من العقاب فحسب ... لا يكون سلوكه صادرا عن المحبة على أى نحو ، وسلوكه هذا يتضمن أدنى فضيلة ممكنة . أما بالنسبة لى فأنا أتجنب ارتكاب الجرائم — أو أحاول أن أتجنبها — لأن طبيعتى الخاصة تعافها صراحة ولأنها لا بد أن تؤدى بى الى الضلال بعيدا عن محبة الله وعن معرفته » (١) .

لكن لو أن انسانا ذا طبيعة خيرة حقق تلك الطبيعة فى أعماله الخيرة ، واستمتع بالسعادة الناجمة عنها ، فلماذا لا بد للانسان ذى الطبيعة الشريرة أن يعانى من أعماله لو أن هذه الأعمال كانت لا تعبر الا عن ماهية طبيعية فحسب : ؟ ولا نستطيع أن نفعل شيئا بصدد الاجابة عن هذا السؤال خيرا من اقتباس نصا من المراسلات التى دارت بين « أولدنبرج » (٢) . واسبنوزا ، الأول يسأل ، والثانى يجيب اجابة مقنعة .

وهذا ما كتبه « أولدنبرج » : « لو كان مثلنا نحن الموجودات

(١) — مراسلات اسبنوزا ، ترجمة أ . ولان من ١٧٨٠ .

(٢) — عمرى أولدنبرج H. Oldenburg عالم انجليزى ، كان أمين سر

الجمعية الملكية فى لندن وقت انشائها ، وكانت له مراسلات عديدة مع اسبنوزا على

فترات زمنية مختلفة . (المترجم) .

البشرية فى جميع أفعالنا الأخلاقية والطبيعية على حده سواء - بين
يدى الله ، مثل قطعة الصلصال بين يدى صانع الفخار ، فبأى حق
يمكن لأى واحد منا أن يلام لأنه سلك بهذه الطريقة أو تلك حين يكون
من المستحيل عليه استحالة مطلقة أن يسلك بطريقة أخرى .. ؟ أليس
فى مقدورنا جميعا أن نرد على الله قائلين : ان قدرك المحتوم ، وقوتك
التى لا تقاوم قد اضطرتنا أن نسلك على هذا النحو ، وجعلت من
المستحيل علينا أن تفعل على نحو آخر ، فلماذا اذن ، وبأى حق تسلمنا
الى مثل هذه العقوبات المرعبة ، التى لا نستطيع اجتنابها بأية طريقة
من الطرق ، اننا نرى أنك تفعل كل شئ وتوجه كل شئ وفقا لضرورة
عليا تتفق مع ارادتك ومشيتك .. ؟ لو أنك أجبت بأن الناس لا عذر
لهم أمام الله لا لسبب آخر سوى أنهم بين يدى الله . فانى سوف
أرد هذه الحجة - يقينا - وأقول : ان الناس لهم عذرهم الواضح
بالضبط بسبب أنهم بين يدى الله . لأنه من اليسير على كل انسان
أن يحتج قائلا : آه ! يا الهى . انها قوتك التى لاراد لها ! ومن ثم
يبدو أننى لا بد لى من أن أعذر ان لم أفعل على نحو آخر .. « (١) » .
ولقد كتب « اسبينوزا » يقول فى رده على هذه الرسالة :
« ما قلته من أننا ... لا عذر لنا لأن مثلنا بين يدى الله مثل قطعة
الصلصال بين يدى صانع الفخار أردت أن يفهم منه أن أحدا لا يستطيع
أن يلوم الله لأنه منحه بنية هشة أو عقلا ضعيفا ، لأن مثل هذا اللوم
سوف يكون عبثا absurd أشبه بعث شكوى الدائرة من أن الله لم
يمنحها خصائص الكرة sphere أو شكوى الطفل الذى آلمه حجر من
أن الله لم يمنحه جسدا سليما من الناحية الصحية، أو شكوى الانسان
ضعيف العقل من أن الله حرمه من قوة الفهم ومن المعرفة الحققة ومن
محبة الله وأنه أعطاه طبيعة بلغت من الوهن حدا جعله لا يستطيع أن

(١) - من رسالة لهنرى أولدنبرج الى اسبينوزا : انظر مراسلات اسبينوزا الترجمة

الانجليزية بقلم ا . ولف ص ٢٥٦ .

يكبح جماح رغباته أو أن يجعلها معتدلة . اذ لا شيء ينتمى لطبيعة كل موجود غير ما ينتج بالضرورة من سببه المعطى .. لكنك تصر على القول بأنه لو كان الناس يخطئون بضرورة طبيعتهم ، فانهم فى هذه الحالة لهم عذرهم : لكنك لم تفسر لى ما الذى تريد أن تستنتج من ذلك .. ؟
نم تفسر لى ما اذا كنت تريد أن تستنتج من ذلك أن الله لا يكون على حق فى غضبه عليهم ، أو ما اذا كانوا هم يستحقون الغبطة ، أغنى يستحقون معرفة الله ومحبه . لو كنت تقصد الأولى فسوف أسلم تماما بأن الله ليس غاضبا ، وأن جميع الأشياء تسير وفقا لقراره .
لكنى أنكر أنه ينبغي لهم — من ثم — أن يكونوا سعداء : لأن الناس يمكن أن يكون لهم عذرهم ، ويفتقرون مع ذلك الى السعادة بل عليه أن يكونوا معذورين بطرق شتى . فالحصان له عذره فى كونه حصانا وليس انسانا ، ومع ذلك فهو لا بد أن يكون حصانا لا انسانا .
ومن يصيبه مس من جنون بسبب عضه كلب هو فى الواقع معذور ، لكن غيره من الناس لهم الحق مع ذلك فى خنقه (١) . وأخيرا فان من يعجز عن ضبط رغباته وكبح جماحها خشية القانون فانه يعجز — مع أنه لا بد من أن يعذر لضعفه — عن الاستمتاع بصفاء الذهن ، ومعرفته الله ومحبه ، لكنه لا بد بالضرورة أن يهلك » (٢) . وأنا أتفق مع وجهة نظر اسبنوزا بقدر ما تذهب الى أن العقاب والمكافأة بالمعنى الحقيقى لهاتين الكلمتين — هما تتيجتان ضرورتان لأعمال الفاعل التى هى بدورها المحصلة الضرورية لطبيعته . فالعقاب والمكافأة لا يحددان كما يزعم الفيلسوف الجبرى — السلوك المقبل للفاعل . لكنهما يحددان نتيجة سلوكه فى الماضى . والعقاب والمكافأة من ناحية أخرى لا يحتاجان الى فرضهما على الفاعل من سلطة خارجية ، بل على العكس ، لا بد أن يفرضهما الفاعل على نفسه self-imposed .

(١) — كان ذلك حقا مشروعا أيام اسبنوزا . (المترجم) .

(٢) — رسالة من اسبنوزا الى أولدنبرج — نفس المرجع السابق ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .

ولكن وجهة النظر التى يأخذ بها هذا البحث تختلف عن وجهة النظر التى تنسب عادة لاسبينوزا ، وهذا الاختلاف يكمن فى أن البحث الحالى لا ينظر الى طبيعة الفاعل على أنها معطاة ومقدرة سلفاً، لأن طبيعة الفاعل — الى حد معين — من صنعه .

(٣٠) — حين نقول للفيلسوف الجبرى : انه بناء على وجهة نظرك فانه لا يمكن أن يكون هناك وجود لكلمة « ينبغى » لأن هذه الكلمة تتضمن كلمة « أستطيع » وكلمة « أستطيع » تعنى الاختيار ، فانه قد يسمح بمعنى واحد فقط تتضمن فيه كلمة « ينبغى » كلمة « أستطيع » . فهو قد يقول ان الانسان مقيدا أخلاقيا فحسب بأن يفعل « ما فى قدرته » ، وما « يستطيع الانسان أن يمسك عنه » هى تلك الموضوعات التى تخضع للعقاب أو الادانة الأخلاقية . لكنه يفسر كلمة « يستطيع » وعبارة « ما فى قدرته » بأنها تعنى فحسب غياب جميع العقبات التى لا يمكن التغلب عليها ما عدا الحاجة الى باعث كاف (١) . لكن اذا كان الفيلسوف الجبرى يوافق على أنه يمكن أن تكون هناك حالة يستطيع فيها الفاعل أن يمتنع عن فعل شيء ما ، أفلا يعنى ذلك أن نظريته ليست مقنعة بما فيه الكفاية بحيث تشمل جميع الحالات الممكنة .. ؟

١٠٠ (١) نقلاً عن سيد جويك : « مناهج علم الأخلاق » ص ٦٣ من الطبعة الثالثة .

الفصل السادس

٣ المذهب الجبري
"إمكان التنبؤ"

« الفصل السادس »

٣ - المذهب الجبرى

« امكان التنبؤ »

- (١) - ما المقصود بامكان التنبؤ ؟ (٢) - مغالطة
- امكان التنبؤ التراجعى (٣) - مبدأ الاحتمية فى العلم .
- (٤) - أيا ما كان تفسير هذا المبدأ فهو يعارض الحتمية المطلقة .
- (٥) - لا نهدف الى البرهنة على عدم امكان التنبؤ بالسلوك البشرى من عدم امكان التنبؤ فى العالم الطبيعى . لكننا نقدم هذا المبدأ ضد أولئك الذين يرغبون فى البرهنة على التنبؤ بالسلوك البشرى من التنبؤ فى العالم الطبيعى .



- (١) - أما وقد ناقشنا المذهب الجبرى فى معنيين له هما (١) - القول بأنه من المستحيل على الشئ أن يكون خلاف ما هو عليه .
- (٢) - القول بأن مبدأ السببية هو المبدأ السائد فى الطبيعة ، فإن علينا الآن أن نناقش المعنى الثالث لهذا المذهب وهو الزعم القائل بأن كل شئ يمكن التنبؤ به لو توافرت لدينا معطيات معينة كافية :

يرى المذهب الجبرى فيما يتعلق بامكان التنبؤ بأن حالة الكون الحاضرة تعتمد تماما على ما حدث فى لحظة ماضية ، فكل شئ موجود ، وكل حدث يحدث بالضرورة وليس ثمة بدائل ممكنة تتعلق بمستقبل سير الحوادث ، بل هناك طريق واحد مفتوح : وهو التابع الضرورى لما قد كان موجودا بالفعل ، وخطة الكون كله من أضال

التفصيلات موضوعة مقدما وضعا تاما ، فلا شيء جديد ولا يمكن أن
نتوقع شيئا جديدا .

يوم بدء الخلق أنشأ الصانع
آخر الناس ، وألقى الزارع
بذرة يبدو جناها اليانع
آخر الدهر . وما قد رقما

مبدأ يتلى حسابا في الختام (١) .

والواقع أن المذهب الجبرى كان يعنى تماما امكان التنبؤ عند
عالم الطبيعة الذى عاش منذ نصف قرن. يقول بروفيسور «ادنجتون»:
« ان المذهب الجبرى الذى كان يأخذ به عالم الطبيعة فى الماضى كان
نوعا خاصا هو ما أسميه بامكان التنبؤ ، وهو يفترض أن هناك نسقا
منظما من القوانين بحيث لو أعطيت لنا وقائع كاملة عن حالة العالم
خلال اللحظة الأولى من عام ١٦٠٠ — مثلا — فاننا نستطيع أن نتنبأ
بالمعطيات الكاملة عن حالة العالم لأى تاريخ لاحق (وكذلك طبعا لأى
تاريخ ماضى) .. » (٢) .

(٢) — وسؤالنا الآن هو : هل يلاحظ المتنبىء بالفعل الخاصية
« ص » فى اللحظة « ل » ، وبالتالي يخبرنا مقدما أن خاصية أخرى
« س » سوف تظهر الى الوجود فى اللحظة « ل٢ » ، أم أنه غالبا
ما يلاحظ « س » فى لحظة « ل٢ » ثم يستدل منها تراجعيا أنه لا بد
أن يكون قد كان هناك « ص » فى لحظة « ل١ » ..؟ اننا اذا ما وجدنا

(١) — رباعيات عمر الخيام — الرباعية رقم ٧٣ — (والترجمة للاستاذ محمد
السباعى — المترجم) .

(٢) — « مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمى » محاضر الجمعية الارسطية ، المجلد
العاشر ص ١٦٣ .

أن ما يحدث أحيانا هو الحالة الأخيرة فإن رأى المتنبئ يمكن أن يكون له ما يبرره اذا - واذا فقط - كان من الممكن اكتشاف وجود « ص » فى اللحظة « ل ١ » اكتشافا مستقلا ، أعنى من خلال وسائل أخرى غير « س » . لكن اذا لم يكن هناك وسائل أخرى نعرف بها أن « ص » لا بد أن تكون قد وجدت فى الماضى اللهم الا بواسطة الملاحظة الأخيرة ل « س » ، فلا يمكن أن يكون هناك فى هذه الحالة تنبؤ .

والواقع أن المغالطة التى تكمن خلف وجهة نظر الفيلسوف الجبرى فيما يتعلق بإمكان التنبؤ هى - فيما يبدو - على النحو التالى : انه يلاحظ « س » فى لحظة « ل » ، ثم يستدل منها أنه لا بد أن يكون قد كانت هناك « ص » فى لحظة « ل ١ » ، ثم يسير أبعد من ذلك ليقرر أننا اذا ما عرفنا « ص » فى لحظة « ل ١ » ، فأننا نستطيع أن نتنبأ ب « س » فى « ل ٢ » ، دون أن نبحت فيما اذا كانت « ص » فى لحظة « ل ١ » كانت موجودة كعامل حقيقى أو كعنصر خرافى ، والفيلسوف الجبرى يتلاعب « بالتسليم بخاصية أنها كانت « ص » . افرض أن لدينا نسقين هما « س ١ » و « س ٢ » كانا يتشابهان تشابها تاما حتى لحظة « ل » ، ثم فى لحظة « ل ١ » اختلف النسقان اما تلقائيا أو استجابة لاختبار مماثل طبق عليهما معا بحيث عبر أحدهما عن خاصية « س ١ » بينما عبر الآخر عن خاصية « س ٢ » . ان فى استطاعتنا فى هذه الحالة أن نأخذ التعبير عن الخاصية « س ١ » فى لحظة « ل » لنحدد أنها كانت « ص ١ » ، والتعبير عن خاصية « س ٢ » ، فى لحظة « ل » لنحدد أنها كانت « ص ٢ » . ونحن نكون بهذا الشكل قد أظهرنا أن النظامين ليسا بالضبط متشابهان أتم التشابه قبل لحظة « ل » ، طالما أن « س ١ » كانت لها الخاصية « ص ١ » و « س ٢ » كانت لها الخاصية « ص ٢ »

وأن اختلاف سلوكهما ليس مثلاً على مبدأ الاحتمية « (١) .

تلك هي حجة الفيلسوف الجبرى . غير أننا لا بد أن نميز الحالات التى تستتج فيها « ص » من « س » بحيث يمكن اكتشافها بطرق أخرى قبل أن تظهر « س » ، أقول أننا يجب أن نفرق بين هذه الحالات الأخيرة وبين تلك الحالات التى نعرف فيها « ص » فقط من خلال « س » ، وبالتالي يمكن تحديدها بواسطة . وفى الحالة الأخيرة لا يكون هناك تنبؤ : لكن هل هناك مثل هذه الحالة .. ؟

ولكى نتبين كيف يمكن تفسير ذلك عملياً ، يقول بروفيسور ادنجتون : « دعنا نفترض أن تترات الفضة هو اسم مشترك لنوعين مختلفين من الملح (فرضاً) هما : ف ن أ ٣ و ف ن - أ ٣ ، وأن العلامة الوحيدة على اختلافهما هي سلوك مختلف بواسطة اختبار يحطم الملح بحيث لا يمكن أن يتكرر على الإطلاق . ولا بد لى من أن أقول أن النتيجة المستخلصة من الاختبار فى هذه الحالة بأن الملح كان تترات فضة هي استدلال أصيل طالما أنه يحدد خاصية كان يمكن التحقق منها بطريقة أخرى فى اللحظة التى نفترض فيها وجود هذه الخاصية ، فى حين أن النتيجة القائلة بأن الملح كان ف ن - أ ٣ وليس ف ن أ ٣ ليست استدلالاً لكنها إعادة تقرير ما قد حدث تحت شكل أو على هيئة التحديد التراجعى للخاصية . والحقيقة هي - على ما نعرف - أن سلوك تترات الفضة فيما يتعلق بهذا الاختبار الجزئى المعين هو سلوك غير محدد ، والرموز ف ن ، و ف ن ليست الا مجرد اشارة الى سلوكين محتملين لها « (٢) .

علينا إذن أن نفرق تفرقة واضحة تماماً بين هذين الشرطين

(١) - ١ . س . ادنجتون : « مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمى » محاضر الجمعية الارسطية المجلد العاشر ص ١٦٦ .

(٢) - نفس المرجع ، ص ١٧٠ .

الممكنين : (١) - حين نستدل تراجعيا من ظهور « س » فى « ل ٢ » أن الخاصية « ص » لابد أنها كانت توجد فى « ل ١ » . فها هنا تسليم ضمنى بأن الخاصية « ص » فى اللحظة « ل » يمكن التحقق من وجودها تحققا مستقلا قبل حدوث « س » فى « ل ٢ » . وبالتالي يمكن التنبؤ بدقة و « س » من « ص » . (٢) - لكن حين نفترض وجود خاصية « ص » فى « ل ١ » - لا يمكن معرفتها الا بعد أن تظهر « س ١ » فى « ل ٢ » - وأكثر من ذلك لا يمكن تحديدها بأية طريقة من الطرق الا بالإشارة الى حدوث « س » فى لحظة ما فيما بعد ، فلا معنى اذن للقول بأن « ص » هى التى كانت تحدد « س » ، ومن هنا كان من المشرع تماما أن نقول ان ظهور « س » لا يمكن التنبؤ به .

وسوف نقبس النص الآتى من بروفيسور ادنجتون لى تقديم أمثلة عينية لهاتين الحالتين : «دعنا الآن نقارن بين ظاهرتين احدهما نفترض فيها أنها غير محددة . والأخرى (لأغراض عملية رغم أن ذلك ليس مطلقا) نفترض فيها أنها محددة . وسوف آخذ كمثال على الظاهرة غير المحددة تحطيم ذرة الراديوم . هذه الذرة فى اللحظة الحاضرة ل صفر لا نعرف ما اذا كانت سوف تتحطم فى اللحظة « ل ١ » أو فى لحظة أخرى « ل ٢ » فذلك غير محدد ... قارن بين هذا المثل وبين ظاهرة محددة (على وجه التقريب) كالقول بأن الكوكب « بلوتو Pluto » سوف يصل الى مركز معين فى السماء فى اللحظة « ل ١ » وليس فى اللحظة « ل ٢ » . اننا حين نلاحظ ذرة الراديوم تتحطم فى اللحظة « ل ١ » فان فى استطاعتنا لو شئنا أن « نستدل » خاصية « ص ١ » استدلالا تراجعيا من لحظة « ل صفر » . غير أننا اذا ما وجدنا أنه ليس ثمة طريقة أخرى لوصف « ص ١ » ، الا بربطها بتحطيم الذرة فى لحظة « ل ١ » فاننا لا نفعل شيئا سوى تقرير الظاهرة التى لاحظناها فى كلمات مختلفة . فمن ملاحظة الكوكب « بلوتو »

نستطيع بالمثل أن نستنتج الخاصة ص ١ فى لحظة ل صفر غير أن « ص ١ » فى هذه الحالة هى استدلال أصيل لأنها لا تحدد بالإشارة لما استنتاجناه منها . وعلى ذلك فالخاصة « ص ١ » يمكن أن تكون أن الكوكب « بلوتو » كان فى وضع معين فى السماء فى لحظة ل صفر . أو أنه عندئذ مارس بعض الآثار المشوشة على الكوكب نبتون Neptune وهذه الخصائص يمكن تحديدها بالإشارة الى بعض الظواهر التى حدثت فى وقت سابق على « ل ١ » ... لقد قابلت بين لا حتمية تحطيم ذرة الراديوم ، وبين حتمية وضع الكوكب بلوتو Pluto ، لكنى لا بد أن أوضح أن ذلك اختلاف فى الدرجة لا فى النوع ... وانى لأعتقد أن أولئك الذين يفترضون خاصة « ص » المجددة فى ذرة الراديوم ، ويتوقعون أن ينظر الى افتراضهم هذا على أنه شئ أكثر الهاما من التخمين الطائش ، يتأثرون بوجهة النظر التقليدية التى تقول انك لو سلمت بأن هناك ظاهرة ما غير محددة (أو لا حتمية) فلا بد أن تسلم بوجود استثناء فى سير الطبيعة المنتظم . وليس ذلك صحيحا ، فكل ظاهرة — فى التخطيط الحالى لعلم الطبيعة — لها درجة معينة من الاحتمية . والحسابات التى تجرى من الصيغ تعطينا فى آن واحد نتيجة مرجحة وقياس لا يقينها . والترجيحات ترتب من الشواذ الظاهرة حتى المصادفات لكنها لا تتصل قط الى يقين كامل « (١) » .

(٣) — ويؤدى بنا ذلك الى مبدأ الاحتمية وهو المبدأ السائد الآن فى العلم . لأن العلم « لم يعد يبحث عن اليقين ، لكنه يبحث فقط عن الاحتمال المرجح فى وقوع حادثة ما ، أو أن قانونا من قوانين الطبيعة قانون صحيح .. وهذا يعنى أن جميع قضاياها لها طابع احصائي : فسلوك الوحدات التى يعزى الى الاحصائيات هو سلوك

(i) — ه . دنجل H. Dingle : « من العلم الى الفلسفة » ص ٢٨٩ — ٢٩٠ .

غير حتمى ، والنتائج الاحصائية لا تعطينا سوى احتمالات ترجيحية فحسب » . ويصاغ مبدأ الاحتمية فى صورتين : ولقد انتشرت الصورة القديمة منهما حين افترض العلماء أن الذرة تتألف من نواة شمسية مع الكترونات كوكبية تدور حولها فى عدد المحاور ، وتبعاً لمثل هذا الافتراض فإن اشباع الذرة يحدث حين يقفز الالكترون من محور آخر فى لحظة معينة يفترض فيها أنها غير محددة .

لكن هناك صورة حديثة أكثر من ذلك لمبدأ الاحتمية لخصها « دكتور برود » على النحو التالى : « هناك مقادير يمكن قياسها » ك و ق « ذات أهمية أساسية فى علم الطبيعة . الأولى لها طبيعة الوضع أما الثانية فلها طبيعة اللحظة . وقيمة « ق » فى لحظة معينة وفى مكان محدد — بالنسبة لوقائع معينة هى التى سوف أشير إليها بـ « ط ق » — يمكن أن تقع داخل أو خارج نطاق صغير معين هو Δ على حد سواء وبالنسبة لنفس هذه الوقائع فى نفس الزمان والمكان فإن قيمة ق يمكن كذلك أن تقع خارج أو داخل نطاق صغير هو Δ . وبما أن المعطى ط ق ك يتغير فى جوانب معينة تغيراً متصلاً فإن النطاق Δ ينكمش بغير حدود . وبما أن المعطى ط ق ك يتغير فى جوانب أخرى معينة تغيراً متصلاً فإن النطاق Δ ينكمش بغير حدود . لكن هذين النمطين من التغير فى المعطيات يرتبطان ارتباطاً وثيقاً لدرجة أن أى تغير ينقص من نطاق Δ يزيد من نطاق Δ ك ، وأى تغير ينقص من نطاق Δ ك يزيد من نطاق Δ ، والعلاقة المتبادلة بينهما هى أن الناتج صفر Δ الذى يحدثه Δ ك له قيمة متميزة معينة مستقلة عن التغيرات التى تحدث للمعطى ط ق ك » (١) .

والمبدأ الذى تقرره هذه الصورة يمكن شرحه باحدى طريقتين :

(١) — « مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمى » . محاضر الجمعية الارسطية . المجلد

الطريقة الأولى ابستمولوجية (معرفية) . والطريقة الثانية انطولوجية (وجودية) .

(أ) - والشرح الأول يتعلق بعدم يقين القياس . فحين تقاس مقادير معينة مجاوزة درجة معينة من الدقة ، فإن أثر آلة القياس على العملية المراد قياسها يصبح ملحوظا . فالآلات نفسها بما أنها مصنوعة من المادة النهائية ultimate stuff للشئ المراد قياسه ذاتا ، فمن المحتمل أن تخضع لنفس القوانين التي تخضع لها هذه المادة ، وعلى ذلك فمن المحتمل جدا أن أية محاولة لرد الأثر المزعج للآلة من حيث أنها تقيس «ق» لا بد بالضرورة - بعد حد معين - أن تزيد من أثرها المزعج من حيث أنها تقيس ك ، والعكس صحيح أيضا . ولو صح ذلك فإن الناتج $\Delta \pm \Delta$ لا بد أن تكون له قيمة معينة لا تتعلق بالمنهج المستخدم في قياس ق د ك .

(ب) - ان القول بوجود قيمة معينة يمكن تحديدها في نقطة معينة أو لحظة محدودة هو قول مصطنع الى حد كبير . خذ مثلا انحناء القوس في نقطة معينة ، قد تقول ان القوس ليس فيه انحناء عند هذه النقطة ، أو فيه انحناء لا متناه ، أو فيه انحناءان مختلفان . وقد يكون ذلك صحيحا بالنسبة لجميع المحددات determinable ذات الأهمية في علم الطبيعة .

(٤) - ولو أننا فهمنا مبدأ الاحتمية بالمعنى الذى يمكن فيه للألكترون في احدى الذرات أن يقفز - بغير تنبؤ - من محور الى محور آخر فإن ذلك يضعف في الحال حجة الفيلسوف الجبرى الذى يقيم امكان التنبؤ بالسلوك البشرى على أساس امكان التنبؤ في العالم الطبيعى . واذا كان الأخير لا يمكن التنبؤ به نتج عن ذلك أنه لا يمكن التنبؤ بالأول أيضا .

واذا ما أخذنا مبدأ الاحتمية من ناحية أخرى على أنه يعنى عدم الدقة فى القياس مهما تكن الأدوات المستخدمة فى عملية القياس ، فإن ذلك أيضا سوف يكون حجة ضد أولئك الذين يعتقدون أن السلوك البشرى يمكن حسابه لو أننا توقعنا فحسب عن الاستيطان ، وقسنا الظواهر البشرية قياسا كليا كما تفعل فى بقية العالم الطبيعى .

واذا ما أخذ هذا المبدأ على أنه يعنى امكان معرفة قيمة محدد معين certain determinable فى نقطة معينة أو فى لحظة محددة . فسوف يكون من اللغو أن نقول : « اننا اذا ما قدمت لنا المعطيات الدقيقة فى لحظة معينة » فسوف يكون من الممكن التنبؤ بالظروف فى لحظة « لاحقة » . لأن « المعطيات فى لحظة معينة » لا يمكن أن تعطى بدقة .

(هـ) - لكننا لم تقدم الحجة السابقة لكى نبرهن على أن السلوك البشرى لا يمكن التنبؤ به لأن حوادث العالم الطبيعى قد وجدنا أنها تتجاوز عملية التنبؤ . فذلك لا بد أن يعنى أن الأحداث الذهنية معتمدة على الأحداث المادية . وأن مبدأ الاحتمية المفترض فى المادة دليل فى صالح لا حتمية الذهن ، أعنى أن خصائص الذهن يمكن استنباطها من خصائص المادة . والواقع أن الحجة السابقة تهدف الى تنفيذ النظرية التى تعزو - بيقين مطلق - حتمية للعالم غير العضوى ، ثم تفترض بعد ذلك عن طريق المماثلة والتشابه أن الحتمية تصدق كذلك على الحوادث الذهنية رغم مظهرها الذى يوحى بعكس ذلك .

سوف أقتبس النصوص الآتية من بر فيسور ادنجتون وأوجهها الى أولئك الذين لا يزالون يعتقدون أنه من الصعب التخلص من الحتمية بوصفها تصورا صادقا للعالم المادى - يقول ادنجتون : « لا بد لى أن أوضح أن النظرة العلمية للمذهب الاحتمى لا تعنى

أن هناك أحيانا استثناءات للقانون الحتمى ، لكنها تعنى أن كل ظاهرة
هى لا حتمية بدرجة كبيرة أو صغيرة « (١) .

وهو يقول كذلك : « انى أعتقد أننا ننظر الى المذهب الحتمى
الآن على أنه زعم بغير أساس » (٢) . وهو يقول أيضا : « طالما أن
الحتمية قد أزيحت من وضعها الذى يبدو منيعا فى علم الطبيعة .
فإن من الطبيعى أن نشك فى قولها حين تزعم أنها اتخذت لنفسها
وضعا مؤكدا فى مناطق أخرى من الخبرة » (٣) . ويلاحظ الكاتب
نفسه وهو يلخص حججه فى صالح المذهب الاحتمى : « (١) - يبدو
أننا نقوم بتعقيد لا مسوغ له حين نفترض وجود الحتمية فى العمليات
الذهنية واللاحتمية فى العمليات الطبيعية . (٢) - من الصعب أن نرى
كيف يمكن أن تنطبق الحتمية على حالة ذهنية معينة وحالة ذهنية
أخرى ، لا سيما اذا كانت حالة ذهنية لفرد معين - أعنى وحدة unit
قد لا يكون لها نظير فى الكون على الإطلاق - فهى تلغى مشكلة المماثلة
الوثيقة مع امكان التنبؤ فى النظم الفزيائية : (٣) - الحالات الذهنية
بطبيعتها ذاتها ومن خصائصها نفسها ليست معطيات للتنبؤ
الدقيق » (٤) .

لكنى أكرر القول بأننى لا أريد أن أستنبط حريتنا من الاحتمية
فى العالم الطبيعى . فحتى اذا ما كان العالم المادى تحكمه حتمية مطلقة
من أضنا التفاصيل ، فسوف أظل على اقتناع تام بأن الارادة البشرية
تحدد نفسها بنفسها ولا يمكن التنبؤ بها . وفضلا على ذلك فإن تطوير
هذه النقطة سوف يكون موضوع الفصل القادم .

(١) - « مبدأ الاحتمية والمذهب الاحتمى » . محاضر الجمعية الارسطية . المجلد

العاشر ص ١٦٢ .

(٢) - نفس المرجع ص ١٨٠ .

(٣) - نفس المرجع ص ١٨١ .

(٤) - نفس المرجع ص ١٧٧ .

الفصل السابع

الجبر الذاتي

« الفصل السابع »

« الجبر الذاتى »

- (١) - المذهب الاحتمى مرفوض - عرض هذا المذهب .
- (٢) - الحرية تعنى انعدام القيود - ان تكون حرا من كل شىء معناه ان تكون لا شىء . (٣) - مذهب الاحتمية يهدم المسئولية الخلقية لانه الهوية الذاتية . (٤) - الثواب والعقاب لا بد ان يكون ظالما وعقيما . (٥) - كل من الفيلسوف الجبرى والفيلسوف الاحتمى قد يكون محقا فيما يؤكده مخطئا فيما ينكره . فمن الممكن ان يكون للارادة سبب ، وان يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حرا . (٦) - التفرقة بين الشرط الذى يكون ضروريا للمشروط conditionate وبين الشرط الذى يكون فى ان معا ضروريا وكافيا (٧) - عرض السببية الميتافيزيقية .
- (٨) - عرض السببية التجريبية - مقارنة بين التصورات الميتافيزيقية والتصورات التجريبية للسببية . (٩) - التصور الثالث الذى يقع بين الطرفين الاقصيين . الشرط قد يكون ضروريا للمشروط دون ان يتبعه المشروط بالضرورة . (١٠) - هذه الوجة من النظر تختلف عن وجهة نظر كل من اسبنوزا وليبنتز - وجهة نظر اسبنوزا . (١١ - ١٢) - نقد وجهة نظر اسبنوزا : (١١) - كيف يمكن للأحوال modes الزمانية المتناهية ان تنتج من جوهر خالد لا متناه (١٢) - وبناء على ذلك فان رأى اسبنوزا فى ان الارادة ضرورية رأى مرفوض .
- (١٣) - وجهة نظر ليبنتز فى ان الارادة حادثة لكنها يقينية . (١٤ - ١٦) - نقد وجهة نظر ليبنتز : (١٤) - المشكلات التى اثارها « أرنولد » مشكلات حقيقية . (١٥) - « التنبؤ بالمستقبل تناقض فى الألفاظ . المستقبل المتنبأ به عبارة

عن ماض . المعرفة الالهية المسبقة تهلم حرية الله
كما تهلم حرية الانسان . (١٦) - اقتباس قصة
سكستوس تاركونيس لتوضيح نظرية لينتز . (١٧) - كلتا
النظريتين تجعل الشعور لا معنى له . (١٨) - المذهب الآلى
مرفوض هو الآخر لأن التطور عنده تطور غير خالق . (١٩) -
نقد تصور دارون للتطور . (٢٠) - الأخذ بنظرية لامارك .
(٢١) - التطور الحقيقى لا بد أن يتضمن خلق شئ جديد .
(٢٢) - الحياة تنبثق فى جنة مطلقة . (٢٣) - مقارنة الحياة
بعملية الخلق عند الفنان . (٢٤) - خلق الانسان ليس شيئاً
ثابتاً ومحدداً . (٢٥) - يمكن التنبؤ بالواقعة دون الفعل .
(٢٦) - فشل كل محاولة للتوفيق بين العلم الالهى بكل شئ،
والحرية الانسانية . (٢٧ - ٣١) - مناقشة حجج مختلفة
بهذا الصدد : (٢٧) - القول بأن المعرفة المسبقة لا تعنى
حدوث الحادثة المتنبأ بها . (٢٨) - القول بأن الله يوجد فى
« آن » أبدى . (٢٩) - تصور المعرفة الالهية المسبقة بمماثلتها
بالفن . (٣٠) - مشكلة الشر على نحو ما نوقشت فى المراسلات
بين بلينبيرج واسبنوزا . (٣١) - محاولة جيمس للتوفيق
بين المعرفة الالهية المسبقة وبين الحرية الانسانية - عرض هذه
المحاولة ونقلها . (٣٢) - أى تصور لواقع ثابت هو تجريد
يقوم به العقل البشرى . الواقعة دائماً فى صيرورة ، وهى
تخلق باستمرار شيئاً جديداً . (٣٣) - مفارقة العلم الالهى
السابق وحرية الانسان لا بزوال العنصر غير الحقيقى أعنى
المطلق والاحتفاظ بالعنصر الحقيقى أعنى العنصر النسبى
الناقص . (٣٤) - اذا ما أراد شخص ما على الاطلاق فان
ارادته لا بد أن تكون حرة .

١ - اذا كنا قد رفضنا المذهب الجبرى باعتباره مذهبا يقوم
على غير أساس فانتنا نرفض لنفس السبب مذهب اللاجبرية الخالص،
فهو مذهب لا يمكن الدفاع عنه : وأنا أعنى بمذهب اللاجبرية الخالص،
تلك النظرية التى ترى أنه ليس ثمة شئ فى طبيعة (س) - أو فى

طبائع الأشياء التي ترتبط بها - يلزم (س) أن تكون لها الخاصية (ص) في اللحظة (ل). وبناء على هذه النظرية فإن (س) يمكن أن تكون أي شيء في أية لحظة دون أن يكون هناك ارتباط على الإطلاق بين الحاضر من ناحية ، وبين الماضي والمستقبل من ناحية أخرى .

ويقول « جيمس » عن تطبيق هذا المذهب على الكون بصفة عامة : « يرى المذهب اللاجبري أن لأجزاء الكون مقدارا معيناً من تأثير بعضها في بعض تأثيراً لا تحديد فيه ولا تعيين ، بحيث أن وجود أحدها لا يحدد بالضرورة الكيفية التي ستوجد عليها الأجزاء الأخرى . وهذا المذهب يسلم بأن الممكنات قد تزيد على الوقائع ، والأشياء التي لم تنكشف لمعرفتنا بعد قد تكون في ذاتها مبهمة أو مزدوجة الدلالة . وقد تتصور بديلين للمستقبل كلاهما الآن ممكن الحدوث ، ولكن لا يصبح أحدهما مستحيلاً إلا في لحظة يستبعده فيها الآخر حين يتحقق ويصبح واقعياً » (١)

أما فيما يتعلق بالسلوك البشري فإن هذا المذهب يرى أن الفاعل حين يسلك سلوكاً معيناً مثل « أ » ، فإنه لا يكون مقيداً في فعله هذا بأي شيء داخلياً كان أم خارجياً ، فهو لا يسلك سلوكه هذا ويفعل الفعل « أ » لأنه يحقق أعلى رغبة من رغباته ، ولا لأنه يجلب أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، ولا لأنه صادر عن سلطة الواجب الداخلية ولهذا فهو يختاره ويفضله على جميع الأفعال الأخرى ، وهو ليس مقيداً في فعله هذا بتركيبه الجسمي أو العقلي ، أو الوراثة ، أو البيئة التي نشأ فيها . انه باختصار شديد يفعل الفعل « أ » بلا سبب ، فليست هناك مقدمات من أي نوع تضطره أن يفعل « أ » ويستبعد البدائل الأخرى ، فهو لا يرتبط بغاية تغريه بهذا السلوك ، ولا

(١) - ارادة الاعتقاد ص ١٥١ .

بمقدمات تضطره اليه ، ان فعله هو ببساطة وبوضوح : مجرد صدفة.

ونحن نرفض مثل هذه اللاجبرية الخالصة ، أو حرية اللامبالاة وعدم الاكتراث لأنها تعنى ببساطة العشوائية التى هى سلب للعقل والقانون ، فكل شيء عند هذا المذهب ممكن ولا شيء مستحيل . ولن يكون هناك شيء مؤكد فى حياة الانسان لأن الرجل الفاضل قد ينقلب فجأة الى رجل سيئ السلوك ، ومن ثم فكل محاولات المربى تصبح بغير جدوى .

٢ - اذا كانت الحرية لفظا خاصا يعنى - بمعنى من معانيه - انعدام القيود ، فان الحرية المطلقة لا بد أن تعنى أن تكون حرا من جميع القيود : أن تتحرر من الأشياء الخارجية ومن الطبيعة ، ومن الناس من حولك ، ومن القانون ، ومن العقل ، ومن الوراثة . لكنك من ناحية أخرى : « لو تحسرت من كل شيء لكان معنى ذلك أنك لا شيء ، فاللاشيء أو العدم هو وحده الحر حرية مطلقة : الحرية المطلقة هى العدم المجرد ، ومن هنا فاذا كان الانسان بالموت يتوقف عن أن يكون شيئا ، فانه - بالموت أيضا - يكون لأول مرة حرا حرية مطلقة لأنه سيصبح لاشيء » (١) .

٣ - انه لمن الخطأ أن نظن أن المذهب اللاجبرى يجعل المسؤولية الخلقية واضحة بنتائجها فى الثواب والعقاب ، اذ الواقع أنه لاشيء يهدم المسؤولية الخلقية كما تهدمها حرية اللامبالاة .

« ان ما يطلبه دعاة الحرية عادة من حيث الأساس هو « القدرة على الفعل بطريقة أخرى » وهو فى نفس الوقت أن يفعل أو يقوم بالفعل وأيضا ألا يفعل ، وذلك انكار - لا قبول - للمسؤولية ، أعنى تكيف الذات بكيف عن طريق سلوكها . أنه يقدم ما يتظاهر بالسؤال

(١) - ف . ه . برادلى : « دراسات أخلاقيه » ص ٥٦ من الطبعة الثانية .

عنه ، وهو أن الفعل الذي سيقدم عليه سيكون فعله هو وسيكون ذاته نفسها . وهو يهرب من مطلبه في اللحظة التي يواجه فيها معناه ، في كل فعل بل حتى في لحظة أداء الفعل فإن عليه أن يكون كما لو لم يفعل شيئا ولا قام بفعل شيء ، فهو غير ملتزم وغير متطور . قد يقال لكنه « غير ملتزم قبل الفعل لا بعده » لكن ذلك ليس الا مراوغة وتملصا . فلو أنه كان غير ملتزم بعد آلاف من الأفعال ، وقبل الفعل الواحد بعد الألف فهو غير ملتزم على الأقل بعد الفعل الواحد بعد الألف : ان وجهة نظر هذا المذهب ليست هي أن الفعل يصف الذات بصفة معينة ، بل هي بالأحرى أن الفعل لا يصف الذات بأية صفة» (١)

ان اللاجبرية المطلقة تعنى أن فعلى في لحظة معينة لا يرتبط على الإطلاق بما حدث أو بما وجد في اللحظة الماضية أو لحظات الزمان ، لأنه لو كانت هناك مثل هذه الرابطة بين الماضي والحاضر لكان معنى ذلك أن الفعل — كليا أو جزئيا — محدد بالمقدم . لكن القول بأنني في كل لحظة شخص جديد تماما تصدر عني أفعالي في استقلال عن ماضى يؤدي الى هدم الهوية الذاتية ، ويعفينى بالتالى من المسؤولية .

ان الهوية لا تعنى شيئا ما لم تكن التشابه الذاتى مع الاختلاف فى آن معا ، وما لم تتصور الفاعل على أنه تشابه ذاتى (أو نفس الشخص) مع اختلافات فى عرض هذه الشخصية فانا لن نستطيع أن نحمل عليه أية صفة . يقول برادلى فى هذا المعنى : « ان اسم شخص ما هو اسم لفرد معين يبقى موجودا وسط التغيرات الجزئية » (٢) . فوجود الفاعل لايعنى مجرد تتابع لحظات جزئية لكنه يعنى هوية تجاوز هذه اللحظات الجزئية . « لأنه مالم يكن الشخص متميزا فسوف يصعب أن يكون له اسم خاص يعتمد على بقائه هو نفسه وسط

(١) برنارد بوزانكيت : « مبدأ الفردية والقيمة » ص ٢٤٣ .

(٢) ف . هـ . برادلى : « أصول المنطق » ص ١٤١ من الطبعة الثانية .

التغيرات ، ونحن لا نستطيع أن ندرك شيئا ما لم تكن له خاصية معينة أو مجموعة من الخصائص نستطيع من وقت لآخر أن نوحدها بينها ، فالفرد يبقى هو نفسه وسط تغير الظاهر ، وهذا يعنى أن له هوية حقيقية « (١) .

والفيلسوف اللاجبرى حين ينكر وجود أى ارتباط بين الماضى والحاضر فانه بذلك ينكر دوام التشابه الذاتى للفاعل ، وهو بالتالى يلغى الهوية ومعها - بالطبع - المسئولية . ذلك لأن وجود الهوية مرتبط بالمسئولية لأنك حين تقول عن شخص ما انه مسئول عن أفعاله ، فانك تعنى أنه يظل فى هوية مع نفسه فى الماضى والحاضر ، وإذا ما بقى الفرد فى هوية مع نفسه فى لحظتين مختلفتين - اذا كان غدا هو نفسه بهويته الحاضرة - فلاشك أن هناك ارتباطا بين الماضى والمستقبل ، أى أنه سيكون مقيدا فى سلوكه غدا بما هو عليه الآن . ومن هنا فان مذهب اللاجبرية الخالصة يتناقض مع المسئولية الخلقية ، لأنه ما لم يكن هناك ارتباط بين اللحظات المتتالية فى حياة الانسان ، فسيكون من الخلف أن تنسب اليه مسئولية خلقية فى لحظة ما عما فعله فى لحظة سابقة : « ان الشرط الأول لامكان أن أكون مذنباً أو غير مذنب ، أعنى أن أصبح موضوعا لحكم أخلاقى ، هو التشابه الذاتى : أن أكون أنا نفسى باستمرار شخصا واحدا فى هوية ذاتية مع نفسى » (٢) . فضلا على ذلك « فانه من المستحيل أن تنظر الى الوجود على أنه يتكون من وحدة مع اختلاف المضمون ، وتفترض مع ذلك أن طبيعة المضمون هى أن يكون غير مكترث ، وانه ليست له طريقته المعينة فى الاستجابات وتحول الكل » (٣) .

(١) نفس المرجع ص ١٦١ .

(٢) ف . هـ . برادلى «دراسات أخلاقية» ص ٥ .

(٣) ب . بوزانكيت « مبدأ الفردية والقيمة » طبعة ١٩١٢ ص ٢٢١ .

٤ - كلاً ، ولا يمكن أن نجد في مثل هذه النظرية أساساً معقولاً لفكرتي الثواب والعقاب ، أو استحسان واستهجان ما يفعله شخص ما . فلو كان الفعل الخاطيء الذي ارتكبه الآن ينفصل تماماً عن ماضى ومستقبلي فلا بد أن يكون عقابي ظالماً بقدر ما هو عقيم مجذب ، فهو ظالم لأننى فى لحظة العقاب - وهى لحظة لا بد بالضرورة أن تكون مختلفة عن اللحظة التى ارتكبت فيها الفعل الخسائى - لا أكون الشخص الذى كنته عند اقتراف الخطأ ، وهو عقيم مجذب لأنه لن يكون له أدنى أثر على سلوكى فى المستقبل . والواقع أنه « لو كانت أفعال الإنسان الإرادية غير مقيدة بالظروف التى يتضمنها نسق تكوينه الذهنى - فإن الأساس الوحيد لعقابه فى هذه الحالة لا بد أن يكون انفعالات الحق أو الانتقام » (١) . - وهذا الانفعال نفسه موجه توجيهها خاطئاً .

وهكذا يتضح أن مذهب اللابرية الخالصة لا ينقذ المسؤولية الخلقية كما يزعم عادة ، فقد ذهب دعائه الى القول بأن الإنسان مسئول فحسب لأنه ليس ثمة مبرر يدعو الى أن يفعل هذا الفعل وأن يمتنع عن ذاك . وهم يقولون ان كون الإنسان مسئولاً يعنى أنه يستحيل عليه هو نفسه ، كما يستحيل على أى شخص آخر أن يعرف ما الذى سيفعله فى اللحظة القادمة . اننا لا يمكن أن نعرف ما هى أفعاله الا بعد أن يفعلها بالفعل ، وعندئذ نعرف أن هذه الأفعال كان يمكن أن تكون الضد على خط مستقيم . « انه بمقدار ما تهتم بانقاذ المسؤولية .. فانها تحطم شروطها ذاتها ... انها تصف ذلك الشخص الذى ليس مسئولاً انه الشخص ... المعتوه » (٢) .

٥ - ومن ذلك يتضح أن اللابرية التامة ، واللابرية الخالصة

(١) و . مكدوجال : « مقدمة لعلم النفس الاجتماعى » طبعة ٢٥ ص ٢٠١ .

(٢) ف . هـ . برادلى « دراسات أخلاقية » الطبعة الثانية ص ١٢ .

مذهبان خاطئان . « فأحدهما (المذهب الجبرى) يزعم أن لكل شيء سببا وينتهى الى انكار حرية الارادة . بينما يفترض الآخر الحرية كحقيقة مقررة وينكر أن يكون للارادة سبب . وقد يجوز أن يكون كل مذهب منهما محق فيما يؤكد مخطئ فيما ينكره ، أعنى أنه من الممكن أن يكون للارادة سبب ، وأن يكون هذا السبب نفسه مع ذلك حر » (١) .

والقول بأن الارادة مشروطة وحرة فى آن معا هو ما نغنيه « بالجبر الذاتى » فالأفعال الارادية ترتبط ارتباطا سببيا بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوين الفاعل نفسه مادامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته ، وهى فى نفس الوقت حرة لأنها ليست نتاجا ضروريا لشيء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه ، فبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته فى تفسير الفعل الارادى فهو حر الى هذا الحد . فى هذا الفعل ، وهو بانجازه له على هذا النحو يكون محددا بذاته أو مجبرا ذاتيا . غير أن هذه النقطة تحتاج الى توضيح أكبر .

٦ - كلمة « الشرط Delphi » أما أنها تعنى مقدما ضروريا ، أو مقدما ضروريا وكافيا فى آن معا . والشرط الضرورى هو شيء اذا تحقق جعل تحقق النتيجة ممكنا . أعنى أن « النتيجة » لا يمكن أن تتحقق دون أن يسبقها الشرط الذى هو سببها ، فى حين أنه يمكن التفكير فى الشرط مستقلا عنها . لكن الشرط الضرورى والكافى هو شيء ، اذا تحقق جعل تحقق النتيجة المشروطة ضروريا ولازما . وفى هذه الحالة لا يمكن التفكير فى أى من الحدين بمعزل عن الآخر لأن العلاقة بين الاثنين مطلقة .

٧ - وهذا الطابع المطلق للعلاقة بين الحدين فى الحالة الثانية ،

(١) جيمس وورد : « عالم الغايات » ص ٢٧٢ .

والضرورة التى بها يتبع « المشروط » الشرط تؤلف ما يمكن أن نسميه بالسببية الميتافيزيقية وهى التى نجد فيها أن الترابط الضرورى بين السبب والنتيجة يمكن معرفته معرفة أولية عن طريق تحليل التصورات، أى أن معرفته لا تتوقف على التجربة التى لا تكشف إلا عن العلاقات العرضية وحدها. وهذه السببية الميتافيزيقية فضلا على أنها تعنى ضرورة العلاقة بين السبب والنتيجة — تتضمن وحدة كامنة وراء ثنائيتها : « اذ كيف يمكن للضرورة المتبادلة بين تصور حد مع حد آخر ، وهى الضرورة التى بواسطتها لا يكون تحقق النتيجة الا تحققا ضروريا للسبب — كيف يمكن لنا أن نتصورها ، ما لم تتحد ثنائية الحدين فى وحدة أساسية واحدة ..؟ حين لانستطيع تصور السبب بدون النتيجة ، أو حين تتضمن ماهية السبب ماهية النتيجة . عندئذ لا يصبح التصوران بعد ذلك اثنين ، لكنهما يمتزجان فى تصور واحد . وفى هذه الحالة يصبح السبب ضروريا للنتيجة والنتيجة ضرورية للسبب، ومن ثم تصبح النتيجة فى هوية واحدة مع السبب ، والعكس صحيح أيضا .. » (١) .

٨ — أما التصور التجريبى للسببية فهو عكس هذا التصور الميتافيزيقى : فبدلا من الرابطة الضرورية بين السبب والنتيجة نجد أن العلاقة بينهما حادثة أو عرضية تماما . واذا كان التصور الميتافيزيقى يميل نحو الوحدة وراء الكثرة ، فإن التصور التجريبى يتجه نحو الكثرة ، فالأول يهتم بهوية السبب والنتيجة ، والثانى يهتم بالتابع البسيط . والقضايا التى يصدرها الأول عن الواقع قضايا تحليلية لا يضيف فيها المحمول الى الموضوع شيئا جديدا حتى انه يمكن منطقيا استنباط الموضوع من المحمول . بينما القضايا التى يذكرها الثانى

(١) ج. جنتيل : « نظرية الذهن بوصفه فعلا خالصا » الترجمة الانجليزية بقلم هـ .

ولدن كار H. Wildon Carr ص ١٥٩ .

قضايا تركيبية حتى اننا نجد أن التحليل الكامل للموضوع لا يؤدي الى استخراج المحمول منه : القضايا الأولى أولية يمكن معرفتها بمعزل عن التجربة ، أما الثانية فهي بعدية لا يمكن معرفتها الا عن طريق التجربة وحدها . وبناء على التصور الأول للسببية نجد أن الشرط (أو السبب) لا يمكن تصوره بدون الشروط أو النتيجة التي تعقبه ، أما في حالة التصور الثاني فإن تتابع الحدين لا يمكن ملاحظته الا في الماضي فحسب وقد يتكرر - أو لا يتكرر - في المستقبل ، فهو تتابع بغير علة *reason* تبرره ، والأساس الوحيد الذي يقوم عليه هو تعودنا على ملاحظته . وإذا كان ثمة وحدة تضم التعدد المطلق للواقع ، فهي وحدة - بناء على المبدأ التجريبي - تفرضها الذات على الواقع لكنها هي نفسها ليست وحدة داخلية تقوم في قلب هذا الواقع .

٩ - لكن ألا توجد حلقة وسطى بين هذين الطرفين الأقصيين أعنى بين التصور الميتافيزيقي والتصور التجريبي للسببية بحيث تشكل تصورا ثالثا للعلاقة السببية ..؟ هناك بالفعل خطوة وسط : ففي حين أن المقدم في السببية الميتافيزيقية ضرورى وكاف ، وفي السببية التجريبية لا هو ضرورى ولا كاف فهو في هذا التصور الثالث : تصور ضرورى لكنه ليس كافيا .

سبق أن ذكرنا في الفصل الثالث أن الارادة يمكن أن تحلل الى الانتباه والى فكرة التغير بشرط أن يتحقق وفقا لمضمون الفكرة وبنشاط الفاعل نفسه على نحو يشعر معه أنه يحقق ذاته في هذا الفعل . ورأينا أن الفرد المتب لهذه الفكرة يكون نشطا أعنى أنه يوجه نفسه ، ويتميز عن ذلك الذى يوجهه غيره . ولكى ندعم هذه الفكرة لجأنا الى التجربة من ناحية ، وحاولنا أن نبين من ناحية أخرى أن النظرية المعارضة وهى نظرية المذهب الجبرى - نظرية لا تقوم على أساس سليم . ان الفاعل حين ينتبه الى فكرة التغير يحدد نفسه لأنه قبل فعل الانتباه لم يكن ثمة شئ يؤثر فيه بحيث يجعله

ينتبه الى هذه الفكرة الجزئية فتلك هي الوظيفة الأساسية لفرديته العينية . ومعنى ذلك أن العملية التي تبدأ من الالتياها الى فكرة معينة وتنتهى بتحقيق هذه الفكرة مشروطة بشخصية الفاعل لكن العلاقة هنا بين الشرط والمشروط تجعل من الممكن تصور الأول بدون الثانى، على الرغم من أن الثانى لا يمكن تصوره بدون الأول ، فالعلاقة بين شخصية الفاعل وفعله الارادى ليست هى نفسها العلاقة بين المثلث وخواصه : كلا ، ولا هى كالعلاقة السببية بين الجدار وبياضه ، لكنها علاقة من نوع خاص : فهى تعنى أنه بدون هذه الشخصية العينية للفرد لا يمكن أن يصدر على الاطلاق مثل هذا الفعل الارادى . لكن هذه الشخصية العينية نفسها يمكن أن توجد دون أن يكون هذا الفعل الارادى نتيجة ضرورية لها .

١٠ - وهذه النظرية تختلف عن النظرية التى تنسب عادة الى اسبنوزا كما تختلف عن نظرية لينتز . فأسبنوزا يقول فى القضية الأولى من كتاب الأخلاق : « الجوهر بطبيعته سابق على أحواله its affections » (١) . وهو بذلك يسعى الى البرهنة على أن ذلك الجوهر الذى يتألف من صفات لا متناهية يوجد وجودا «ضروريا» من ضرورة الطبيعة الالهية لابد أن تنتج أعدادا لا متناهية من الأشياء بطرق لا متناهية (أعنى جميع الأشياء التى يمكن أن يتصورها عقل متناه) .. (٢) . اذ من الواضح أنه يمكن أن ينتج عدد من الخصائص بطريقة ضرورية من التعريف الذى تقدمه لأى شىء . وكلما كان تعريف الشىء يعبر نسبيا عن واقع أعظم استتجنا منه خصائص أكثر . لكن الطبيعة الالهية تمتلك صفات لا متناهية بطريقة مطلقة ، ومن ثم لابد أن تنتج جميع الأشياء التى يمكن أن تتصورها من ضرورة

(١) «الأخلاق» ترجمة انجليزية بقلم هيل وايت Hale White من ٣ من الطبعة الرابعة .

(٢) نفس المرجع الباب الاول - القضية رقم ١٦ .

الطبيعية الالهية . وبعبارة أخرى الله (أعنى الجوهر) هو السبب الكامن فى جميع الأشياء (١) : « وأى شئ يضطر الى فعل ما فهو مضطر الى ذلك عن طريق الله بالضرورة ، والشئ الذى لا يضطر عن طريق الله على هذا النحو لا يمكن أن يحدد نفسه لأى فعل » (٢) . ومن ثم « فليست هناك ارادة يمكن أن توجد أو أن تتحدد للفعل مالم يتحكم فيها سبب آخر ، ويتحكم فى هذا السبب الجديد سبب آخر وهكذا الى مالا نهاية .. » (٣) .

١١ - دعنا الآن نسلم بالوجود الضرورى للجوهر لنرى ما اذا كانت حالات الفرد يمكن استنباطها استنباطا ضروريا من هذا الجوهر دون الوقوع فى التناقض . ان الجوهر هو بالضرورة أزلى ولا متناه، فى حين أنه من المفروض أن حالات الفرد متناهية وعابرة . والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : طالما أن كل ما ينتج بالضرورة عن المتناهى والأزلى لابد أن يكون مثله متناهى وأزليا ، فكيف يمكن أن تكون هناك أحوال Modes متناهية وعابرة ؟.. انه وفقا لما يقوله اسبنوزا نفسه « فان الفرد أو الشئ المتناهى أو ما له وجود متعين لا يمكن أن يوجد أو أن يتحدد للفعل ما لم يتحدد للوجود والفعل عن طريق سبب آخر يكون هو بدوره متناه وله وجود متعين . وهذا السبب بدوره لا يمكن أن يوجد ولا أن يتحدد للفعل الا عن طريق شئ آخر وهكذا الى مالا نهاية .. » (٤) .

ولو أننا الآن بدأنا بشئ معين متناه وتعقبناه عائدين القهقرى الى سببه المتناهى أو من هذا الأخير الى سببه المتناهى وهكذا الى مالا نهاية لبدا مستحيلا أن تصل هذه العملية الى اللامتناهى ، ولست أجد أية

-
- (١) نفس المرجع الباب الأول - القضية رقم ١٨ .
(٢) نفس المرجع . الباب الأول القضية رقم ٢٦ .
(٣) نفس المرجع . الباب الأول - برهان القضية رقم ٢٢ .
(٤) نفس المرجع . الباب الأول - القضية رقم ٢٨ .

عملية أخرى يمكن أن تصل بنا الى اللامتناهى من خلال المتناهى (١) .

واذا لم يكن ثمة حل لازالة مفارقة خروج المتناهى من اللامتناهى فان مذهب اسبنوزا كله سوف يحكم عليه بالفشل . ولا شئ يمكن أن ينقذ مذهب اسبنوزا من انكاره الكامل للحقيقة التى تنسب للأشياء المتناهية . ولا بد أن تبدو الأحوال Modes بغير وجود متميز عن وجود الجوهر ، كما أن الوجود الزمانى الذى ينسب الى هذه الأحوال لن يكون الا مظهرا وهميا مصطنعا للوجود الأزلى . بل انه لن يكفى الزعم بأن الجوهر يخفف الفوارق بين الأحوال ، لكنه لا يلغيها — أقول لا يكفى ذلك لأن هذه الأحوال المتناهية سوف تظل وقائع متميزة ومنفصلة . وباختصار فان مذهب اسبنوزا لكى يتسق مع نفسه فلا بد ألا يكون هناك جوهر له أحوال على الاطلاق ، بل لابد أن يتركنا مع الوجود البارميندى فحسب .

١٢ — اننا باظهار ضعف نظرية اسبنوزا القائلة بأن جميع التحولات تنبع بالضرورة من ماهية الجوهر ، فاننا نهذف الى أن نرفض بصفة خاصة قضيته القائلة بأنه « لا يمكن أن تسمى الارادة سببا حرا، لكنها يمكن أن تسمى فحسب سببا ضروريا » (٢) .

وسوف نلاحظ أولا أن « الارادة » تستخدم فى هذا الكتاب بمعنى يختلف عن المعنى الذى استخدم فيه اسبنوزا هذه الكلمة ، فهى عنده تعنى « حال من أحوال الفكر فحسب » (٣) . فى حين أننا نستخدمها فى هذا البحث لنعنى العملية كلها التى تبدأ من « حال

(١) هذا هو ما يسميه هيغل باللامتناهى الزائف أو الفاسد : «ومن ثم فلو قيل لنا ان اللامتناهى لا يمكن الامساك به أو الوصول اليه فان ذلك حق » أما اللامتناهى الحقيقى عنده فهو اتحاد المتناهى واللامتناهى . انظر كتابنا « المنهج الجدلى عند هيغل » ص ١٧٩ وما بعدها — دار المعارف بمصر (المترجم) .

(٢) نفس المرجع السابق ، الباب الأول — القضية رقم ٣٢ .

(٣) نفس المرجع السابق ، الباب الأول — بزهان القضية رقم ٣٢ .

معنية من حالات الفكر » وتنتهى بالتحقق الكامل لمضمون هذه الحال من أحوال الفكر .

وواضح ثانيا أن اهتمامنا ينصب على الارادة بوصفها نتيجة أكثر منها سببا ، فهي بوصفها نتيجة سببها شخصية الفاعل — حرة ، بمعنى أن شخصية الفاعل التى هى سبب الارادة ضرورية ، لكنها ليست كافية . أعنى انه اذا كان الفعل المراد لايمكن تصوره بدون سببه — فان هذا السبب نفسه يمكن تصوره دون أن يستتبع ذلك بالضرورة الفعل المراد . ومعنى ذلك أن السلوك الارادى هو النتيجة الممكنة — لا الضرورية — لسبب ضرورى ، وهذا السبب الضرورى نفسه ليس كافيا . أعنى أنه يمكن تصوره دون تصور النتيجة لكن العكس غير صحيح .

١٣ — كلا ولا تتفق وجهة نظرنا مع نظرية لينتزر التى ترى أن الارادة حادثة لكنها يقينية . اذ يرى لينتزر أن تصور الجوهر الفردى يشمل مرة واحدة والى الأبد كل شىء يمكن أن يحدث له . وحين ينظر المرء الى هذا التصور سيكون قادرا — فيما يعتقد لينتزر — على أن يرى كل مايمكن أن يقال عن الفرد، تماما كما يستطيع المرء أن يرى فى طبيعة الدائرة جميع الخواص التى يمكن أن تستخرج منها . ثم تساءل لينتزر : « لكن ألا يبدو أن الفرق بين الحقائق الحادثة والحقائق الضرورية سوف يتحطم بهذه الطريقة ، وأنه لن يكون مكان للحرية البشرية ، وأن قدرية مطلقة absolute fatality سوف تسود جميع أفعالنا كما تسود جميع الحوادث فى العالم ..؟ » (١) . ولقد أجاب هو نفسه على سؤاله يقول : « لابد أن يكون هناك تمييز بين ما هو يقينى وما هو ضرورى .. ان الرابطة أو التابع نوعان : الأول ضرورى

(١) مقال عن الميتافيزيقا ، ومراسلات مع آرنولد ، والمونودولوجيا ، ترجمة انجليزية بقلم ج . مونجمرى ص ٢٠ من الطبعة الغامية .

ضرورة مطلقة ، وهو الذى ضده يتضمن تناقضا ، يحدث فى الحقائق الأزلية eternal verities مثلما يحدث فى حقائق الهندسة Truths of geometry أما الثانى فهو ضررى فرضا ex hypothesi فحسب ، أو هو كذلك بالصدفة by accident ان صح التعبير، وهو فى ذاته عرضى طالما أن ضده ليس متضمنا» (١).

١٤ - وواضح أن لينتز بهذه النظرية يحاول أن يضمن علم الله السابق وحرية وكذلك حرية الموجودات البشرية . لكنى أعتقد أن المشكلات والصعوبات التى أثارها «أرنولد» فى مراسلاته مع «لينتز» حول هذا الموضوع هى مشكلات وصعوبات حقيقية . فلو كان التصور الفردى لكل شخص يتضمن مرة واحدة وإلى الأبد كل ما يمكن أن يحدث له ، « كان الله حرا فى أن يخلق آدم أو لا يخلقه لكن افرض أنه قرر أن يخلقه ، ان كل ما قد حدث للجنس البشرى ، وكل ما سوف يحدث له ، قد حدث وسوف يحدث بضرورة أكثر منه بقدر . لأن التصور الفردى لآدم يتضمن أنه لابد أن يكون له مثل هذا العدد الكبير من الأطفال ، والتصورات الفردية لهؤلاء الأطفال تتضمن كل ما سيفعلونه ، كما تتضمن جميع الأطفال الذين سيولدون لهم .. وهكذا . ومن ثم فإن الله ليست لديه حرية بالنسبة لهذا كله - بشرط أنه أراد أن يخلق آدم - أكثر من حرية فى أن يخلق طبيعة عاجزة عن التفكير على افتراض أنه أراد أن يخلقنى .. » (٢) .

ويقول أرنولد Arnauld فى رده على شرح « لينتز » الذى يقول فيه انه من بين العدد اللامتناهى من « فئة آدم Adams » الممكنة اختار الله آدم هذا الجزئى الذى كانت له خصائص فردية معينة ، لأن مثل هذا الاختيار سيجعل من العالم أفضل العوالم الممكنة

(١) نفس المرجع فى نفس الموضع .

(٢) نفس المرجع ، ص ٧٣ .

يقول «أرنولد» فى رده على ذلك : « وسط موجودات مسكنة وجد الله فى أفكاره عدة شخصيات يمثلوننى several me's واحدة من هذه الشخصيات لها عدة محمولات : أن يكون لها مجموعة من الأطفال ، وأن تكون طبيبا ، وشخصية أخرى لها محمولات أن يحيا حياة أعزب وأن يكون لاهوتيا . ولقد قرر الله أن يخلق الشخصية الأخيرة وهى أنا بوضعى الراهن ، مشتملا فى تصوره الفردى أن أعيش أعزب وأن أكون لاهوتيا ، فى حين أن الشخصية الأولى لا بد أنها كانت تشتمل فى تصورها الفردى أن أكون متزوجا وأن أكون طبيبا . أليس واضحا أن أمثال هذه العبارات لا تحمل معنى لأنه طالما أن شخصيتى الراهنة لها بالضرورة طبيعة فردية معنية .. فانه سيكون مستحيلا أن تتصور محمولات متناقضة فى التصور الفردى الحالى لشخصيتى ، استحالة أن تتصور شخصيتى مختلفة عنى ..؟ ومن ثم فعلىنا أن ننتهى الى أنه ... طالما كان من المستحيل على الا تظل شخصيتى هى نفسها سواء تزوجت أم عشت أعزب ، فان التصور الفردى لشخصيتى لم يكن يتضمن أيا من هاتين الحالتين » (١) .

١٥ - ان الله حين يختار أفضل العوالم الممكنة فانه ليس فقط لم يتركنى حرا لأختار نصيبى الخاص ، لكنه هو نفسه ليس حرا فى أن يختار لى ذلك . ان أفضل العوالم الممكنة قد وجد وجودا مثاليا - وان لم يكن فعليا - قبل أن يريده الله . واردة الله له لم تضاف شيئا لألوهيته . فهو فى واقعته الكاملة ليس أقل من المثل الأفلاطونية ، وبالضبط لأن كل شيء كان موجودا فان الله يستطيع أن يرى مقدما ماسوف يحدث فيما نسميه بالمستقبل . والواقع أن مثل هذا المستقبل ليس مستقبلا على الاطلاق ، لكنه ماض لأنه قد انتهى . وعبارة « الرؤية السابقة » هى تناقض فى الألفاظ ، فنحن تنبأ بمقدار

(١) نفس المرجع السابق ص ٩٤ - ٩٥ .

ما نعرف ، وحين نعرف كل شيء عن واقعة أمامنا منتهية فليس ثمة فارق في هذه الحالة بين الماضي والحاضر والمستقبل . ذلك لأن الماضي والمستقبل . يمكن ادراكهما في الحاضر . ان المستقبل يوجد حقا ويمكن التنبؤ به لكن لا على أساس أنه لم يحدث بعد وسوف يحدث بل على أساس ما هو موجود بالفعل أعني اذا ما كانت الواقعة التي نتحدث عنها واقعة تامة وكاملة .

وعلم الفلك يزودنا بمثل جيد للتنبؤ بالمستقبل حين لا يكون هذا التنبؤ أكثر من مجرد معرفة للماضي . فالتنبؤ في علم الفلك ليس الا نتيجة للحساب الرياضي للوقائع التي حدثت بالفعل . انه معرفة موضوعية لأماكن موجودة فعلا ومسافات وسرعات .. الخ الخ حتى أن ما يبدو وكأنه تنبؤ ليس في الحقيقة الا اسقاطا في المستقبل لما هو موجود بالفعل قبل عملية التنبؤ : « بقاعدة معينة من الاستدلال - مثل قانون الجاذبية - أستطيع أن أستدل على الوجود الحاضر أو الماضي تابع معتم Dark Companion - لنجم معين ، وبتطبيق أكثر بساطة لنفس قاعدة الاستدلال هذه أستطيع أن أستدل على الوجود عام ١٩٩٩ وترتيب شكل الشمس والأرض والقمر الذي يقابل الكسوف الكلي ، وظل القمر على مدينة « كورنويل Cornwall » في عام ١٩٩٩ موجود بالفعل في عالم الاستدلال . وليس من اليسير أن نعرف بأية طريقة سوف يبلغ الظل هذا الموضع حين تأتي عام ١٩٩٩ ويلاحظ الكسوف . ان كل ما سنفعله هو أن نستبدل حالة من حالات استدلال الظل بحالة أخرى » (١) .

وباختصار : ان تأكيد العلم السابق بشيء ما هو في نفس الوقت تأكيد بأن هذا الشيء واقعة تمت بالفعل ، ومحاولة التنبؤ بالمستقبل تلغى مستقبله بنفس الفعل الذي تؤكد به .

(١) ١٠١ س . ادنجتون : « مبدا الاحتمية والمذهب الاحتمية » محاضر الجمعية الارسطية المجلد العاشر ، ص ١٦٨ .

واذا ما استبدلنا «الضرورة المفترضة» « بالضرورة المطلقة »
عند اسبنوزا ، فان « ليبنتز » لن يجد ضمانا لا لحرية الله ولا لحرية
الانسان ، لأنه لا يمكن أن تكون هناك حرية حين يكون كل شيء
مؤكدًا ، كل شيء يسير في مجراه المعلوم مقدما . انه لمن الممتع أن نقرأ
القصة الآتية (١) التي بدأها « فالّا Valla » (٢) وأكملها « ليبنتز »
لكي نكون فكرة دقيقة عن نظرية الأخير فيما يتعلق بأفعال الانسان .

١٦ - تخيل أن سكستوس تاركونيوس Sextus Tarquinius

قد أتى لزيارة معبد دلفي Delphi ليستشير كاهنة أبولو Apollo
وأنها أجابته على النحو التالي : سوف تموت منفا يائسا ويلقى بك
خارج المدينة في سخط . واستجابة لضيقه وشكواه قالت له كاهنة أبولو
انها مع علمها بمستقبله فانها لم تصنعه . لكن افرض أن «سكستوس»
لجأ بعد «أبولو» الى الاله «جوبتر» . فكيف يمكن لجوبتر أن يبرر
له نصيبه القاسي وما ينتظره من بؤس وشقاء ؟ بالكبرياء المتفطرس
« لتاركونيس » وما يلزم عنها من سيئات مقبلة ؟.. قد تقول كاهنة
أبولو : « كما أن جوبتر خلق الذئب المفترس ، والأرنب الجبان ،
والأسد الجسور ، والحمار الحرون ، والكلب اليرى ، والغنم الوديع ،
فانه كذلك خلق بعض الناس غليظي القلب ، وبعضهم الآخر رقيق
القلب ، كما أنه خلق بعض الناس ولديهم استعداد للجريمة ، وبعضهم
الآخر ولديهم استعداد للفضيلة . وهو بينما خلق بعض الناس بعقول
متفتحة متقبلة للحق ، منح بعضهم الآخر روحا شريرة لا يمكن لأي
عون خارجي أن يجعلها طيبة » . ومن الواضح أن ذلك يعفى سكستوس
من كل المسؤولية وكل القيمة وينسب سلوكه الى جوبتر ..

(١) قارن : ج . جنتيلي : « نظرية الذهن بوصفه فعلا خالصا » ترجمة بقلم ولدن كار

ص ١٨٨ - ١٩١ .

(٢) كاتب انساني روماني . (١٤٠٦ - ١٤٥٧) .

غير أن « لينتز » لم يقتنع بهذا الحد من القصة ، فأكملها مفترضا أن سكستوس جاء الى « بودونا Bodona » في حضرة جوبتر Jupiter باحثا عما عساه أن يغير من نصيبه وأن يغير من قلبه. ورد عليه « جوبتر » قائلا : « لو أنك وافقت على التخلي عن عرش روما ، فإن آلهة الأقدار Fates سوف تغزل لك مصيرا جديدا ، وربما أصبحت حكيما وسعيدا . فسأله سكستوس : « لماذا ينبغي على أن أتخلي عن الأمل في التاج ؟ أليس في استطاعتي أن أكون ملكا طيبا .. ؟ » . ويجب الإله « كلا ياسكستوس ، وأنا أعلم منك بما يمكن أن تصلح له ، ولو أنك ذهبت الى روما فسوف تفقد كل شيء » .

وعندما لم يستطع « سكستوس » أن يقتنع بمثل هذه التوضيحية العظيمة غادر المعبد واستسلم لمصيره المرسوم . لكنه حين ذهب ، كان تيودورس Theodorus رئيس الكهنة يعرف لماذا لم يستطع « جوبتر » أن يمنح « سكستوس » ارادة تختلف عن تلك الارادة المخصصة له بوصفه ملكا على روما . ويستشهد « جوبتر » بحالة « بلاس Pallas » الذي كان نائما في معبده بأثينا وحلم أنه موجود في بلاد مجهولة حيث رأى قصرا هائلا هو قصر الهة الأقدار Fates الذي سمحت له الالهة بزيارته : وعلى جدران هذا القصر نقشت جميع الأحداث لا التي وقعت فحسب بل أيضا كل ما هو ممكن الحدوث ، واستطاع أن يرى في هذه النقوش كل جزئية يمكن أن تتحقق متفقة في نسق مع جميع الجزئيات الأخرى في عالمها الخاص الممكن . ويقول « بلاس Pallas » ل « تيودورس Theodorus » : « أنت تعرف أنه حين لا تتحدد شروط ما تحديدا كافيا ، وحين يكون هناك عدد لامتناه من هذه الشروط ، فإنها كلها تقع في دائرة ما يسميه علماء الهندسة بالمكان أو الموضع Locus ، وهذا الموضع (غالبا ما يكون خطا) هو على الأقل محدد . وعلى ذلك ففي استطاعتنا أن نمثل سلسلة منتظمة

من العوالم وهى كلها سوف تتضمن الحالة التى تتحدث عنها وسوف
تتنوع ظروفها وتنتائجها .. وجميع هذه العوالم موجودة فى فكرة
مصورة بدقة فى قصر الأقدار . وفى كل غرفة من غرف هذا القصر
يتكشف عالم امام عينى تيودورس ، وفى كل عالم من هذه العوالم
كان يرى دائما سكستوس ، دائما نفس سكستوس ، لكنه مع ذلك
يختلف من حيث علاقته بالعالم الذى ينتمى اليه . ومن ثم فقد كان
سكستوس فى جميع هذه العوالم حاضرا بحالات لامتناهية ، ومن عالم
الى عالم ، أعنى من غرفة الى غرفة كان « تيودورس » يرتفع فوق
قمة هرم عظيم ، والعوالم تصبح أكثر جمالا . «وأخيرا وصل الى أعلى
العوالم ، وصل الى قمة الهرم ، أكثر العوالم جمالا ، ذلك لأن الهرم
كانت له قمة لكن لم يكن له سفح مرئى ، انه يضرب بجذوره فى
اللانهاية » وذلك بسبب أنه — كما أوضحت الالهة — « وسط عوالم
ممكنة لا نهاية لها يوجد أفضل العوالم ، والا لما كان فى استطاعة الله
أن يحدد أى العوالم هو الذى سيخلفه، لكن لم يكن هناك عند السفح
عالم يعتبر أدنى العوالم كمالا ، وهذا هو السبب فى أن الهرم
يغوص فى اللانهاية » — ودخلا — وثيرودور مشدوه — الى الغرفة
العليا وهى غرفة العالم الحقيقى real world وقال بلاس Pallas «أنظر
ها هو سكستوس كما هو الآن وكما سيكون فى المستقبل . أنظر اليه
كيف يخرج من المعبد وقد تملكه الغيظ . وكيف احتقر نصيحة الآلهة.
أنظر اليه وهو يذهب الى روما يثير الاضطراب فى كل شئ ، ويغتصب
زوجة صديقه ، أنظر اليه بعد ذلك وهو يطرد مع والده ، محطما يائسا.
لو أن جوبتر كان قد وضع شخصا مثل سكستوس سعيدا فى كورنثة
Corinth أو ملكا على تراقية Therace لما كان هذا العالم على
هذا النحو . لكنه مع ذلك لم يكن فى استطاعته الا أن يختار هذا
العالم الذى يفوق فى كماله جميع العوالم الأخرى والذى هو قمة
الهرم ، والا لكان جوبتر فقد حكمته ، ولكان قد طردنى أنا طفلة . أنت

ترى اذن أن والدي ليس هو الذي جعل سكستوس شقيا ، فقد كان سكستوس شقيا منذ الأزل ، ولسوف يكون كذلك باستمرار . ومن هنا فان جوبتر لم يفعل شيئا سوى أن كفل له الوجود الذي لا يمكن أن تتنكر حكمته للعالم الذي يشمل . وهو الذي جعله ينتقل من عالم الممكنات الى الوجود الفعلي . »

من هذه القصة التي توضح توضيحا رائعا وجهة نظر ليبنتز — يتضح لنا أنه قد تحدد لسكستوس — بناء على رأى ليبنتز — خلقه الخاص ومصيره الذي لا مفر منه في أفضل العوالم الممكنة التي منحها «جوبتر» وجودها الواقعي . ولو أننا أضفنا الى ذلك القول بأن جوبتر لم يكن في استطاعته الا أن يختار هذا العالم لاتضح لنا كيف حرم الله والانسان من حريتهما على يد ليبنتز ، فعلم الله السابق — بدرجة لاتقل عن مذهب اسبنوزا — ليس الا علما بواقعة قائمة ، وحرية الانسان لا وجود لها .

١٧ — ومن هنا فان كلا من مذهب ليبنتز واسبنوزا مرفوض ، لأنهما يصوران الكون والوجود الانساني كوقائع مكتملة أكثر منهما أفعالا في طريق الانجاز . وكل من النظرتين تبدو وكأنها تبدأ من مسلمة هي ألا شيء من الواقع really يمكن أن يضيع وألا شيء جديد يمكن أن يضاف الى هذا الواقع . وأمثال هذه الآراء تجعل التطور بلا معنى . ان كل فلسفة تبدأ من شيء محدد ومتعين تماما من جميع الوجوه ، شيء تحددت سماته وشكله بالفعل — حتى ولو قيل انه محدد بذاته أو هو الذي يشكل نفسه — هي فلسفة تبدأ بواقعة ميتة لا يطرأ عليها أي تطور حقيقي . وبناء على هذه الفلسفات فلن ينبثق شيء جديد ، لكن عملية السير سوف تكون مجرد فض لما هو متضمن بالفعل . وسوف يتصور المستقبل كله — على حده تعبير وليم جيمس —

بأنه « قعقة قاتمة لسلسلة انصهر فيها عدد لا حصر له من العصور الماضية .. » (١) .

١٨ - وعلى الأساس نفسه فائنا نرفض كذلك المذهب الآلى ultimate الذى يخلو من التطور الخالق ، فكل تغير عند وجهة النظر الآلية ليس الا تعديلا فى توزيع عناصر الكل . وما نسميه « جديدا » ليس جديدا حقيقة لكنه معادلة رياضية لهذا « الجديد » مع مقدماته . فمجموع العناصر فى اللحظة « ل » يساوى مجموع العناصر فى اللحظة (ل - ١) ويساوى أيضا مجموع العناصر فى اللحظة (ل + ١) . والعناصر فى النظرية الآلية - أيا كانت هذه العناصر - يمكن أن ترتب فى عدد غير معين من الأنظمة لكن النتيجة واحدة وهى هى دائما حتى ان امكان الجدة وهو الخلق الحقيقى - وليس مجرد ظاهر - امكان الجدة الذى هو وجود جديد حقيقى لا أثر له على الاطلاق .

والواقع أن الزمان لا يدخل - فيما يبدو - عاملا فى حساب المذهب الآلى ، فليس هناك فرق حقيقى بين اللحظات : ل ، ل+١ أو ل - ١ فهى جميعا واحدة : « ما الذى نعينه حين نقول ان حالة نظام مصطنع ما يعتمد على ما كان موجودا فى اللحظة الماضية مباشرة .. ؟ ليس هناك لحظة مباشرة سابقة على لحظة أخرى .. فأنت لا تتحدث حديثا حقيقيا الا عن الحاضر فقط . ، ان أنظمة العلم المعمول بها - هى فى الواقع - فى حاضر من اللحظات يجعلها تتجدد باستمرار . ومثل هذه الأنظمة ليست على الاطلاق فى تلك الديمومة الواقعية العينية التى يظل فيها الماضى مرتبطا بالحاضر ، وحين يحسب عالم الرياضة الحالة المقبلة لنظام من النظم فى نهاية الوقت « ل » فليس ثمة ما يمنعه من افتراض أن الكون يتلاشى من هذه اللحظة حتى تلك ثم يعاود الظهور

(١) وليم جيمس : « مبادئ علم النفس » الجزء الاول ص ٤٥٣ .

فجأة . ان لحظة « ل » هي فقط التي يحسبها .. وما يتدفق في الوسط - أعني الزمان الحقيقي - لا يحسب ولا يدخل في الحساب .. ويتحدث (عالم الرياضة) باستمرار عن لحظة معينة - لحظة ساكنة ، لحظة موجودة ، لكنه لا يتحدث عن الزمان المتدفق . وباختصار العالم الذي يتعامل معه عالم الرياضة هو عالم يموت ويولد من جديد في كل لحظة - هو العالم الذي كان يقصده ديكارت حين تحدث عن الخلق المتصل لكن كيف يمكن للتطور الذي هو ماهية الحياة عينها أن يجد له مكانا في زمان تتصوره على هذا النحو .. ؟ » (١) .

١٩ - والتطور الذي يأخذ به هذا البحث ويعتبره مبدأ أساسيا ليس هو تطور « دارون » وانما هو تصور « لامارك » للتطور . ذلك لأن نظرية « دارون » يصعب أن تترك مجالا للغرض أو الغاية ، فالانتخاب الطبيعي يعمل بلا غاية مبقيا على الأصلح الذي قد لا يكون الأفضل . وهذا الانتخاب الطبيعي لا يمكن أن يبنى أشكالا جديدة للحياة ، لكنه فقط يستأصل مثل هذه الأشكال الجديدة بوصفها غير صالحة ، انه يفسر فحسب منعطفات الطريق لكنه لا يخلق اتجاهها : « كيف نستطيع أن نفسر اذا ما التجأنا الى التجمع العفوي للخصائص .. كيف نفسر ظهور أنواع متشابهة من الأعضاء والوظائف وسط منحنيات مختلفة من التطور ، وبين أشكال الحياة التي انحدرت من أسلاف مشتركة بعيدة كل البعد ..؟ والتوزيع الواسع للانتاج الجنسي بين كل من النبات والحيوان هو مثل على هذا التشابه ، ووجود حاسة الابصار هو مثل آخر ، انه أشبه ما يكون بفنان واحد يعبر عن نفسه بطرق متشابهة أعني أنه يتبع نفس دافع الخلق ، على الأقسام البعيدة من لوحته الواسعة » (٢) .

(١) هـ . برجسون : « التطور الخالق » ترجمة أرثر ميتشل ص ٢٣ - ٢٤ .

(٢) ن . ب . ستالكنشت N.P. Stalknecht « فكرة برجسون عن الخلق »

ص ٦٣ - ٦٤ .

٢٠ - وتذهب نظرية « لامارك » (١) ، فى التطور الى القول بأن ظهور عضو جديد فى جسم الحيوان هو نتيجة لحاجة جديدة يشعر بها شعورا متصلا ، وهو نتيجة لحركة جديدة تخلقها هذه الحاجة وتدعمها . والصلاحية *Firness* لاتعنى - كما هى الحال عند دارون - التوافق مع ما تتطلبه البيئة المادية . ذلك لأن الصلاحية عند « لامارك » لابد أن ترتبط أساسا بالفرد ، فالفاعل - وليس البيئة - هو الذى يختار ما يصلح للغاية التى يهدف اليها . ولا يمكن أن يعترض معترض على ذلك فيقول : ان العلاقة بين الفاعل من ناحية والبيئة من ناحية أخرى هى التى تؤدي الى خلق العضو الصالح أو المناسب ، ومن هنا فان أحدهما ضرورى كالآخر سواء بسواء . أقول لايمكن أن يعترض معترض على هذا النحو لأن المهم هنا هو : أى الطرفين هو الذى يستحدث *initiates* التغير . وأنا أعتقد أن الفاعل هو الذى يشعر بالحاجة ويسعى لاستخدام البيئة بالطريقة التى تساعد فى اشباع حاجته . والفرق بين النظرتين يكمن فى القول بأن النظرية الأولى (أى نظرية دارون) لاتهدف الى تحقيق غرض ما عن وعى أو بلا وعى أما النظرية الثانية (أى نظرية لامارك) تهتدى بهدى غرض يسعى التطور الى تحقيقه . ووفقا لما تقول به النظرية الأولى . « فان مجرى الأشياء بأسره محدد مرة واحدة والى الأبد تحديدا فرديا ومنعزلا عن طريق التوزيع الأصلي . وهاهنا يأتى عالم الحساب من أتباع «لابلاس» وهو مزود بالمعطيات الآلية لأية لحظة ليكشف عن حالة العالم كله فى

(١) كان « لامارك » (١٧٤٤ - ١٨٢٩) أسبق من دارون فى صياغة نظرية تطورية محددة المعالم ، وهو صاحب النظرية المشهورة فى « وراثة الصفات المكتسبة » والمثل الذى ساقه تأييدا لنظريته هذه هو أن رقبة الزرافة الطويلة قد أتت من قيام أجيال متعاقبة من الزراف بعد رقابهم من أجل الوصول الى غذاء نباتى شحيح كان ينمو فى مكان أبعد مباشرة عن متناولهم . والمفروض أن هذا المد المستمر قد أدى الى تعديل فى الكائنات العضوية الفردية وهى التعديلات (التى هى ضئيلة جدا فى أية حالة فردية) قد زادت بالوراثة . أما دارون فقد افترض وراثة فوارق عفوية يتصادف أنها تفيد فى بقاء الحيوان . (المترجم) .

أية لحظة أخرى . ذلك لأن هناك مجرى واحدا - واحدا فحسب - يسير فيه نظام المادة الجامدة بلا مرشد - وهو خط لا أثر فيه للمقاومة ... لكن الاتجاهات التي قد ينقاد هذا النظام الى السير فيها تحت هداية مرشد ، وان كانت لاتزال مطابقة لقانون البقاء - ربما كانت لا حصر لها. ولكي تتنبأ بالتقدم الفعلى عند هذه النظرية فلا غناء فى أن تعرف فحسب ما الذى سوف يحدث طبقا للقوانين الآلية لو ترك النظام لنفسه . لأنه من الضروري لأى تنبؤ فى هذه الحالة أن نعرف غاية أو معنى مثل هذا التقدم .. تخيل مركبا مهجورا وباخرة مجهزة تجهيزا تاما بالعتاد : انك لو كانت لديك معلومات كافية عن الرياح والمد والجزر والتيارات ، ففى استطاعتك أن تقول أين يمكن أن يوجد هذا المركب المهجور بعد أسبوع واحد . غير أن هذه المعلومات سوف تكون أهميتها فى المرتبة الثانية لو أنك حاولت أن تتنبأ بمكان الباخرة المجهزة بعد أسبوع من صدور الأوامر اليها بالابحار « (١) .

٢١ - انه لكى يكون الكون متطورا تطورا حقيقيا فلا بد له أن يظهر باستمرار شيئا جديدا كل الجدة ، أعنى أن التطور لابد أن يكون خلاقا : « اننا ننظر الى عالمنا اليوم على أنه عالم فى دور التكوين والى أنفسنا على أننا جزء منه فى دور التكوين أيضا . ان حاضرا ليس غير ساكن فحسب بل هو متحرك حركة لايمكن لها هى ذاتها أن تتكرر غدا . وجزيرتنا الكوكبية نفسها ليست تامة مثل تلك الجزر الكونية التى يحدثنا علماء الفلك أنها فى مراحل مختلفة من الصيرورة ، ويبدو أن كانت يزعم أن العقل البشرى منتهى تام الصنع أو هو جزء من الوجود مكتمل . غير أن العقل البشرى ليس الا جزءا من تيار التغير والكائنات الحية منهمكة طوال الوقت فى أن تصبح شيئا خلاف

(١) جيمس وورد : « المذهب الطبيعى واللاادىة » الجزء الاول من ٢٠٥ - ٢٠٦ من

الطبعة الثانية .

ماهى عليه الآن وكذلك العقل البشرى ومعه بقية الكون « (١) والخواص الجديدة التى تظهر فى مجرى التطور ينبغى ألا تكون مجرد خواص « ناتجة resultant » يمكن أن تضاف أو تطرح أو يتنبأ بها، وانما يجب أن تكون خواص طارئة imergent خواص جديدة جدة حقيقية ولا يمكن التنبؤ بها. «ان النواتج resultants تعطينا اتصالا كليا يكمن خلف خطوات بنائية جديدة فى المفاجئات الطارئة . والخطوة الطارئة ينظر اليها نظرة أفضل بوصفها تغيرا كينيا للاتجاه ، أو نقطة تحول دقيقة فى مجرى الحوادث . ولا يكون هناك بهذا المعنى الكسر المتقطع الموجود فى حالة الهوة gap أو الفجوة hiatus وقد يقال عندئذ : انه من خلال النواتج يكون هناك اتصال فى التقدم، ومن خلال المفاجئات الطارئة يكون هناك تقدم فى الاتصال « (٢) .

وتلك هى الحال مع كل فرد من الموجودات البشرية ، فالفرد طوال حياته لا يحمل برنامجا جاهزا معدا من قبل فى الماضى اذ لو صح ذلك لكان الجهد الأخلاقى كله عقيما مجدبا . وليس مقنعا أن تقول ان الانسان — من وجهة نظر مطلقة ultimate — ينبغى أن ينظر اليه فى هوية مع الواقع الأزلى لأنه لحظة من لحظات هذا الواقع الأزلى ، حتى ان الانجاز اللامتناهى للواقع هو نفسه انجازه الخاص اللامتناهى، وأنه يمكن أن ينظر اليه لا على أنه طبيعة مطبوعة natura naturata بل على أنه طبيعة طابعة natura naturans أعنى لا على أنه عالم معبر عنه بل على أنه عالم يعبر عن نفسه — أقول ليس مقنعا أن نقول ذلك لكى تنفذ القدرة على الخلق عند الانسان لأنه حتى ولو سلمنا بذلك كله فسوف يبقى مع ذلك أن « الطبيعة الطابعة » نفسها يمكن أن تظهر ما هو كامن بالعقل فحسب ، لكنها لا يمكن أن تخلق شيئا جديدا ،

(١) س. شرنجتون : « طبيعة الانسان » ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٢) س. ل. مورجان : « التطور الانثاقم » ص ٥ .

٢٢ - اذا كانت ماهية كل شىء محددة تحديدا قاطعا فكيف يمكن أن يكون هناك تطور على الاطلاق ...؟ ان كل ما يمكن أن نتوقعه فى هذه الحالة هو عالم اسبنوزا الموجود منذ الأزل وينفى نفسه فى سلسلة من التحولات لكن بلا جدة حقيقية . لكن الحياة ليست على هذا النحو بل هى عملية تنبثق فى الجديد باستمرار ، ولأنها جديدة فهى لا يمكن التنبؤ بها . وتطور الفرد من مرحلة الطفولة الى مرحلة الرجولة لا يعتمد على مجرد اعادة ترتيب نفس العناصر ، انه لا يعتمد على التساوى الرياضى بين شطرى العملية ، فالطفل من ناحية والرجل من ناحية أخرى لا يمكن أن يتساويا رياضيا ، لكن ذلك لا يعنى أن المرحلة الأخيرة (الرجولة) هى محصلة المرحلة الأولى (الطفولة) . ومن هنا كان من الصواب تماما أن تقول ان الطفل هو أب الرجل . كما يقول المثل . فمرحلة الطفولة شرط ضرورى لمرحلة الرجولة ، والمشروط conditionate لا يمكن تصور وجوده بدون الشرط condition لكن العكس غير صحيح . اننا لانستطيع فى حالة نشاط الكائن الحى - ولا نحتاج الى ذلك - أن نستغنى عن فكرة السببية لأن الحاضر مشروط بالضرورة بالماضى وهو شرط للمستقبل . ولقد سبق أن بينا أن الرابطة السببية التى يكون فيها الماضى ضروريا لكنه ليس سببا كافيا والمستقبل نتيجة محتملة لكنه ليس نتيجة ضرورية - هذه الرابطة السببية لاتتناقص مع حرية الشخص . اذ يجب أن تفهم الحرية لا بالمعنى السلبي فقط - أعنى انعدام العائق - بل أيضا بالمعنى الايجابى بمعنى خلق شىء جديد .

ويفسر « برجسون Bergson » الحياة بأنها عملية خلاقة سواء أكانت حياة الفرد أم تطور الأشكال البيولوجية . والنشاط الخلاق للكائن الحى يتضمن الفرضية فحينما وجدت الحياة وجدت معها الفرضية ، والفرضية لا بد أن تتضمن الحرية . وحين رفض برجسون

المذهب الغائي Finalism كما رفض المذهب الآلى Mechanism سواء
بسواء على اعتبار أن المذهبين صورتان للحتمية ، فانه لم ينكر بذلك
الفرضية فى الحياة ، فالفرض لا يتناقض مع الحرية بشرط ألا يفرض
من الخارج : « انظر الى الفعل الحى الذى تقوم به شجرة تغير أوراقها
... تجد أنها تكيف نفسها مع ظروف بيئتها ، لا بالاستجابة للمؤثرات
المباشرة التى تؤثر فيها ، لكن بالاستعداد مقدما لتغير الفصول ، فهى
لا تنتظر الى أن يجرى الشتاء ويؤثر فيها ، فتستجيب عندئذ لانخفاض
درجة الحرارة فتخترع حماية لبراعمها الرقيقة ضد الصقيع ، كلا ،
لكنها تبدل أوراقها وتشكل براعمها مقدما وعلى سبيل التوقع
in anticipation فالمستقبل — فى رأينا — أو الشتاء الذى لم يوجد
بعد — يؤثر فيها فى الوقت الحاضر » (١) . أو بالأحرى : الفرض
الحالى يحدد الفعل الذى يبدو مناسباً .

٢٣ — هناك تشابه ملحوظ بين الحياة والخلق الفنى فى المحافظة
خلال مجرى التطور على نمط معين من الوظيفة ، فالكائن الحى فى
محافظة على بقاء حياته لا بد أن يعمل بطريقة تدعم حياته ، وقل مثل
ذلك فى حالة الفنان فهو لا بد أن يحتفظ بموضوعه فى ذهنه ويواجه
المواقف المختلفة التى تظهر فى تطور هذا الموضوع — بطريقة تخدم
غرضه . ومن هنا فان نمو الحياة : « ليس لونا من ألوان الصناعة
التي لا يوظف انتاجها الا بعد نهاية فترة الصنع . ان الجنين الحى ، أو
الطفل الحى حين يخرج من البذرة الحية فى مجرى التطور ، فان الكائن
يبقى واحدا لا قطعة آلية فى دور التكوين ، بل بالأحرى انتاج جمالى
يحتفظ بخصائص معينة ، يشبه البناء المادى والنحوى للقسيمة خلال
فترة تكوينها . والتواجد العينى أو التعبير فى حالة التأليف الجمالى

لأبد أن يحتفظ باستمرار بشكل معين . وهذا الشكل يتدعم خلال ظروف لا نعرفها مقدما ، وخلال مشكلات التعبير، التي توجد أمام الفنان في كل خطوة من خطوات التأليف .. وهكذا فإن التطور الحيوي لا يمكن مقارنته - فيما يبدو - بالانتاج طبقا لخطة موضوعة، وإنما يمكن مقارنته بالانتاج الجمالي الذي لا يبدأ من شيء آخر سوى موضوع مختار ووسيلة للتعبير تنتج اجابات لمشكلاتها كلما ظهرت « (١) الحرية التي ندافع عنها هي حرية الخلق ، حرية الانبثاق من الماضي المتراكم الى الجدة التي لا يمكن التنبؤ بها ، ونحن - خلافا لما يقول اسبنوزا - لانعتقد أن الحرية التي يشعر بها الانسان هي وهمه الخاص . ان الوهم يكمن في الحالات التي نطن فيها خطأ أن أفعالنا محددة تحديدا داخليا معتمدين على النظر الى أفعالنا الماضية ورؤيتها كحلقات في سلسلة ترتبط فيما بينها ارتباطا سببيا . اننا - شأننا شأن جميع الكائنات الحية - نتبه باستمرار ، وبين الحين والآخر نختار فعلا معينا نعبر به عن أنفسنا ، وكما يقول « برجسون » في عبارة مشهورة اننا نتفخ بماضينا مثل كرة الثلج التي تتضخم حين تتدحرج ويلتف الجليد حولها ، ففي كل لحظة من لحظات حياتنا نستقى شيئا معينا من الموضوعات الممكنة التي نجدها أمامنا ، ونحن بانتقاءنا لهذا الموضوع نحقق أنفسنا .

وحين ننظر الى الوراء ، الى أفعالنا التي حققناها يبدو كل منها على أنه مقيد بالفعل الذي سبقه . ولهذا ترانا ننظر الى سلسلة المقدمات والنتائج كما لو كانت شيئا غريبا عنا ، وهكذا نطن أن كل مقدم قد فرض علينا فرضا ضروريا من الخارج ، لكن الواقع أننا نحن أنفسنا هذا الماضي ، ونحن نحقق كل فعل من أفعالنا بدرجة من الحرية

(١) ن . ب . ستالكنشت Stalknecht : « فكرة برجسون عن الخلق » ص ٦١ -

كل في لحظة بوصفه حاضرا في لحظة هذا الفعل . أما حين ننظر الى أفعالنا الماضية على أنها « أحداث مضت » فاننا في هذه الحالة ننظر اليها من الخارج لا من الداخل ، أعني كمتفرجين لا كفاعلين . وذلك يشبه بالضبط النظر الى قصيدة من القصائد بمعزل عن النشاط الخالق الذي تتضمنه هذه القصيدة ، أعني النظر اليها كبناء لغوي مكون من مجموعة من الكلمات .

(٢٤) - ان كل لحظة في تاريخ شخصية الانسان هي شيء جديد يضاف الى ما هو موجود بالفعل ، كل لحظة في حياة الانسان - لا سيما أفعاله الارادية - تشبه انتاج الفنان الذي لا يستطيع أى فرد حتى ولا الفنان نفسه - فيما يتعلق بتفصيلات الانتاج - أن يتنبأ بشكلها الدقيق : « لأن التنبؤ بها يعنى انتاجها قبل أن تنتج - وهو فرض محال لأنه يهدم نفسه بنفسه » (١) .

وسلوك الانسان لا يمكن التنبؤ به لأن شخصيته ليست شيئا ثابتا محددًا مرة واحدة والى الأبد : والا فآين يمكن يا ترى أن نجد تلك اللحظة التي نستطيع أن نقول ان شخصية الفرد سوف تتوقف عندها من الآن فصاعدا .. ؟

لا وجود لمثل هذه اللحظة لأن شخصية الفرد تظل في حالة تكوين مستمر طوال حياته ، وهذا هو السبب في أن فرديته لا تكتمل أبدا ، ومعرفة شخصية انسان ما تعنى معرفة حياته كلها . ومن هنا فانك لن تستطيع أن تستخدم معلوماتك عن شخصيته كمعطيات تستدل منها على مستقبله لأنه في اللحظة التي تعرف فيها كل شيء عن شخصية الفرد بحيث لا يمكن أن يضاف اليها جديد فان هذا الفرد لن يستمر بعد ذلك في الوجود : « هل يستطيع أحد أن يؤكد

(١) هنرى برجسون « التطور الخالق » ترجمة ارثر ميتشل ص ٧ .

— حتى من الناحية العقلية — أنه من الممكن أن يتنبأ بأنه هو نفسه ،
دع عنك أن يتنبأ لغيره — سوف يفكر في كذا وكذا ، وسوف يفعل
كيت وكيت في الأسبوع القادم . ان القيام بمثل هذا التنبؤ لا بد
أن يستغرق أسبوعاً كاملاً لأنك لن تستطيع أن تحذف أية فكرة أو
أى سلوك يتم خلال هذا الأسبوع ، ولا يمكن لمعدل السير أن يزيد
ما لم تكن هناك زيادة مماثلة في سرعة العالم كله . ولهذا فسوف
نجد أنفسنا بالضبط حيث كنا من قبل . ومن هنا فان ما يسمى
بالتنبؤ لا بد أن يكون بعد وقوع الحدث .. « (١) . ولهذا كان
التنبؤ الذى لا يخطئ بالسلوك المقبل مستحيلاً لأن المعطيات المزعومة
للتنبؤ هي مما لا يمكن الحصول عليه الا بعد وقوع الحدث : « اذا
ما شاء لنا عما اذا كان في استطاعة المرء . أن يتنبأ بالفعل الأخير
طالما أنه عرف المقدمات وعرف قيمتها على حد سواء — هو تسليم
بالأمر قبل البرهنة عليه . لأننا ننسى أننا ليس في استطاعتنا أن نعرف
قيمة المقدمات دون أن نعرف الفعل الأخير ، وهو الأمر الوحيد الذى
ليس معروفاً بعد » (٢) . والواقع أن « القول بأن صديقا ما — في
ظروف معينة — من المرجح جداً أن يسلك على هذا النحو المعين ،
لا يعنى التنبؤ بسلوك هذا الصديق فى المستقبل بقدر ما يعنى
اصدار حكم معين على شخصيته الحاضرة أو بعبارة أخرى اصدار
حكم على ماضيه » (٣) .

(٢٥) — فى استطاعتنا أن نتنبأ فحسب بواقعة من الوقائع ،
وحتى الواقعة يمكن التنبؤ بها لا بطريقة لا تخطئ ، بل بسبب تعقد
شروطها Condition — فى حدود الترجيح . أما الفعل فهو

(١) جيمس وورد : « عالم الغايات » ص ٢٩٨ .

(٢) هـ . برجسون : « الزمان والارادة الحرة » ترجمة فـ . لـ . برجسون ص ١٩٠ .

(٣) نفس المرجع ص ١٢٨ .

بطبيعته الخاصة ذاتها لا يمكن التنبؤ به ، فالوقائع توجد فى الزمان والزمان هنا لافرق فيه بين اللحظة الأولى واللحظة الأخيرة . بينما الفعل يحتاج الى ديمومة ولا يمكن أن نقتطع منه لحظة واحدة دون أن تغير من طبيعته . ومن هنا فاننا نستطيع أن ننظر الى ماضينا على أنه واقعة من الوقائع الموجودة فى الزمان . ولهذا يمكن استرجاعه كله فى لحظة واحدة . أما مستقبلنا فهو فعل لا يمكن أن يعيش فى الخيال أقل من ديمومته الضرورية . « حين نستعيد فى ذهننا الماضى ، أعنى سلسلة الأفعال التى تمت فاننا دائما نختصرها دون أن نهدم طبيعة الحدث الذى يهمنى ، والسبب هو أننا نعرفه بالفعل ، ذلك لأن الحالة النفسية — حين تصل الى نهاية التقدم Progrès الذى يكون وجودها نفسه — تصبح شيئاً فى استطاعة الرد أن يصوره لنفسه كله فى لحظة واحدة . وهنا نجد أنفسنا فى موقف شبيه بموقف عالم الفلك حين يدرك بلمحة خاطفة المحور الذى سيحتاج الكوكب الى عدة سنين لكى يعبره . والواقع أن التنبؤ الفلكى يجب أن يقارن باسترجاع الحالة الشعورية الماضية لا أن يقارن بتوقع حالة المستقبل . لكننا حين نحدد الحالة الشعورية المقبلة .. فاننا لا نستطيع النظر الى المقدمات كأشياء فى حالة ساكنة ، بل اننا لا بد أن ننظر انيها كعمليات فى وضع ديناميكى .. ومن ثم فاننا لن نستطيع بعد ذلك أن نختصر الديمومة المقبلة لكى نصور أجزائها أمامنا فالشخص مضطر أن يعيش أو أن يحيا هذه الديمومة بينما هى تتكشف » (١) .

والمثل الذى يقول : « لا تحكم على شخص ما حتى تفعل شيئاً » مثل صحيح ، فالشخص هنا فاعل يسلك سلوكاً معيناً فيحقق ذاته فى هذا السلوك . أما اذا نظرنا الى هذا الشخص على أنه واقعة فلن نجد ما يدعونا الى الانتظار حتى يسلك سلوكاً معيناً : لسنا فى حاجة

(١) هـ . برجسون « الزمان والارادة الحرة » ترجمة برجسون ص ١٩٧ - ١٩٨ .

عد مثلاً الى أن تنتظر حتى يفعل شيئاً ما لكى تقول انه ولد من أبوين معينين ، أو أنه ولد فى التاريخ الفلانى ، أو البلد الفلانى .. الخ فهذه كلها وقائع يمكن أن تستخدم فى الاحصاء والحساب مثلها مثل جميع تلك الوقائع الموجودة فى الطبيعة ، لكن الفعل أعنى فعل الارادة - فهو شىء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف .

(٢٦) - المستقبل - كمستقبل - هو عالم الامكانيات غير المحددة ، ويتضح من ذلك أن المستقبل المتنبأ به ليس مستقبلاً بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة ، لأن التنبؤ يعنى النظر اليه على أنه شىء قد تم وانتهى وهو بذلك ينتمى الى الماضى الذى استخرج منه بطريقة تحليلية ، وهو لأنه ينتمى الى الماضى فهو لا يمكن أن يكون حراً . والمحاولات التى بذلت للتوفيق بين العلم الالهى الشامل وبين الحرية الانسانية لم تتوقف على الاطلاق ولم تنجح على الاطلاق أيضاً وهذه المحاولات محكوم عليها بالفشل لأن الأطراف التى تحاول التوفيق بينها هى - أولاً - لا يمكن التوفيق بينها ، ومهما يكن من شىء فان علينا الآن أن نعرض لمناقشة بعض هذه المحاولات : -

(٢٧) - يقال أحياناً ان العلم الالهى الشامل لا يعنى بالضرورة حتمية ارادتنا . لأنه اذا ما كان العلم السابق بأن شيئاً ما سيحدث يجعله يحدث ، لكان معنى هذا أن المعرفة بوجود شىء ما تجعله يوجد . فأنا مثلاً أعلم أن السماء تمطر فى اللحظة الحاضرة ، لكن من الواضح أن علمى ليس هو الذى جعل السماء تمطر بل ان العكس هو الصحيح : فأنا أعلم أنها تمطر لأنها تمطر فى الواقع . وبالمثل فلو أنتى عرفت مقدماً أن حلول الليل سوف يكون بعد خمس ساعات فهل يكون علمى السابق هو الذى أحدث حلول المساء ..؟ العكس هو الصحيح : فلأن الدنيا سوف تكون ظلاماً بعد خمس ساعات فأننى أعرف ذلك مقدماً : فلا المعرفة الانسانية السابقة ، ولا العلم الالهى السابق هو الذى يسبب ما يحدث فى المستقبل ..

لكن هذا القول يعنى أننا نرفض أمرين هامين : فهو يعنى أولاً :
 أننا نتجاهل الواقعة التى سبق أن أشرنا إليها . وهى أن النوع الفلكى
 من العلم السابق ليس معرفة سابقة بالمعنى الحقيقى . وهو يعنى ثانياً :
 أننا نغض الطرف عن التفرقة الحيوية بين الماضى من ناحية والمستقبل
 من ناحية أخرى . فالماضى هو واقعة تمت وانتهت ولا يتأثر وجودها
 بمعرفتى لها ، لكن المستقبل بمعناه الحقيقى شىء مختلف عن ذلك
 تماماً لأنه انتقائى ولو أننى عرفته مقدماً فأننى بذلك أنكر انتقاءه
 وأحرمه من ماهية المستقبل futurity ، وفى اللحظة التى نسلم فيها
 بالتشعب الممكن لحوادث المستقبل الى شعبتين . فأننا لا بد أن ننتهى
 الى النتيجة القائلة بأنه لا يمكن أن نستدل — بيقين — من الحاضر
 والماضى وهما وحدهما المعروفان . فلا استدلال يظل غير يقينى . ومن
 هنا فأننا اذا لم ننكر العلم الالهى الشامل فأننا سنضطر الى التسليم
 بأن مجرى الحوادث فى المستقبل ضرورى وغير حر .

٢٨ — ولا يفيد فى شىء أن نفترض أن الله يوجد فى « آن »
 أبدى ، وأن الماضى والمستقبل عنده حاضر . ولهذه النتيجة « يؤكد
 يؤثيوس Boethius أنه على الرغم من أن الماضى ليس ماضياً أمام الله
 ولا المستقبل مستقبلاً عنده ، بل الزمان كله حاضر ، فان معرفة الله
 تتضمن مع ذلك « الأماكن اللامتناهية للزمان الحاضر والماضى اذا ما
 نظرنا الى الأشياء كما لو كانت كلها الآن تامة ومنتية » . — وهو
 تصور ربما أمكن تفسيره بأنه يعنى أن الماضى لا يتذكره الله كلا ولا
 هو يتوقع المستقبل وانما الماضى والمستقبل مدركان لديه فى آن واحد
 بينما يظل كل منهما يعقب الآخر ، وهو تصور يشبه تماماً فكرة الحاضر
 الرواغ اللامتناهى » (١) لكن هل يمكن للكل أن يدرك معاً ما لم يكن
 حاجزاً بأسره أو وجوداً كله ؟ . واذا كان هذا الكل نتاجاً تاماً منتهاً

(١) هـ . فـ . هـ : فكرة الأزلية « Aeternitas » ص ٢٥ .

فأين يمكن أن يقع خلق الموجودات البشرية الفاعلة ..؟ اننا بدون أن نفترض أن هذه الموجودات الفاعلة هي نفسها خلاقة ، فان هذه الموجودات لا يمكن أبدا أن تصل الى فكرة أنها مخلوقات : « يمكن أن يكون الله قد عمل الانسان على صورته ، لكن هذه الصورة ذاتها هي التي تبرر للناس العودة الى الله بوصفه صانعهم » (١) . فضلا على ذلك فان فكرة « الحاضر الرواغ Specious present » يبدو أنها لا تتفق مع فكرة الأبدية eternity لأن العناصر التي يتكون منها « ما قبل » و « ما بعد » في « الحاضر الرواغ » لابد أن تكون في تدفق متصل وتيار مستمر والا فلن يتحقق التتالي . فالحاضر الرواغ لابد له أن يتقدم نحو المستقبل باستمرار : فأين يمكن أن يوجد مثل هذا المستقبل بالنسبة لحاضر رواغ لامتناه ..؟

٢٩ - وبرنجل باتيسون Pringle-Pattison يقترح فكرة زئبقية Subtler أكثر من فكرة « الآن الأبدى eternal now » وهي فكرة أقامها على غرار الفن « ها هنا لا يوجد شيء اسمه حادث منفصل ، بل هنا حاضر فحسب . ان كل شيء يحدث في المأساة العظيمة هو جزء عضوي من الكل . والمنظر الذي يحدث على المسرح في أية لحظة يعتمد في معناه على كل ما حدث من قبل ، ونحن نستشعر فيه الأحداث التي سوف تقع في المستقبل . ونحن حين نقرأ - أو نشاهد - مسرحية ما لأول مرة ، وسير الأحداث مجهول لنا ، هذا المعنى لتماسك الكل ، والعلم السابق لمصير أزلى يظهر نفسه في مشاهد فردية - في كلمة أو لمحة - ينمو طبيعيا كلما تقدمنا ، ويصل الى أقصى مداه في الشدة حين نقرب من الخاتمة .. أما في حالة المأساة الاغريقية حيث كان الأساس الأسطوري مألوفا لدى النظارة .. فانتا نجد هذا الادراك لمعنى الكل كشيء متسق مع الحوادث الجزئية موجودا أمام القارئ

(١) جيمس وورد J. Ward : « عالم الغايات » الطبعة الأولى ص ٢٧١ .

أو المشاهد للمسرحية منذ البداية .. الحالة الأولى - حيث تتكشف النهاية أمامنا تدريجيا .. كلما تقدمنا - تعرض علينا موقفنا البشرى المتناهى أمام المستقبل . أما الحالة الثانية التى ربما افترضنا أنها تنتج حالة الشاعر أو الموسيقى الأصيل ، ربما كانت أقرب شبيه لدينا للادراك الالهى لما هو زمانى « (١) » .

وفكرة الادراك الالهى هذه لكل بطريقة الفنان الذى يكون موضوع انتاجه ماثلا أمام ذهنه ، هى فكرة يمكن قبولها بشرط أن نسلم بأن الخالق لا يرى تفاصيل خلقه بلمحة واحدة . فالمشكلات تتولد فى مجرى التعبير عن الفكرة الرئيسية وفى كل مشكلة منبثقة يتم الاختيار والتقرير . فالخلق الفنى هو نمو لا يرى فيه الفنان نفسه تفصيلات المستقبل فالشاعر مثلا لا يكون لديه شئ فى البداية الا الفكرة المنتجة للقصيدة generative والجهد الذى يساعده فى خلق القصيدة هو لون من جهد الانتباه ، فهو يضع الفكرة التى يريد التعبير عنها أمام ذهنه ، وهكذا يسمح للأقطار أن تأتى وتتلامس بعضها مع بعض حتى تجد الفكرة المنتجة تعبيراً مقنعاً ترضى عنه .

وفكرة الخلق هذه ، أعنى فكرة أن الله بوصفه فناً يعبر عن نفسه تدريجياً فى نهاية أو غاية End موجودة فى ذهنه - أقول ان هذه الفكرة - يقينا - تكفل حرية الله كما تكفل حرية الموجودات البشرية الفاعلة . فالموجودات البشرية الفاعلة فى فعلها الحر لا تسير على أية خطة موضوعية لكنها كلها مجموعة من الفنانين الخالصين الذين ينظرون فى نفس الاتجاه ، ويتبعون مدرسة واحدة لكن كلا منهم يعبر عن نفسه بحرية . « مخلوقات الله ليست مواد صناعية ، وإذا كان لابد أن يكون لدينا شخصية figure لتمثل ما هو متعال بالنسبة لنا تماماً ، فان شخصية الخالق الحى أكثر صلاحية بكثير من الصلصال

(١) ميت برنجل باتيسون : « فكرة الله » الطبعة الأولى ص ٣٦١ - ٣٦٢ .

المعجون .. ويمكن اذن أن يوافق فيلسوف الكثرة على أن الله هو الأساس الوحيد الذى يجعل العالم يتطور ، لكنه لا يمكن أن يوافق على أن الله .. قد حدد « قبل أساس العالم » كل ما سوف يحدث فيه فى المستقبل ، لأن معنى ذلك ألا يحدث فيه شيء حقيقى على الإطلاق » (١) .

٣٠ - والواقع أننا اذا ما أخذنا بافتراض العلم بكل شيء omniscient فاننا سوف نعجز عن معرفة كيف يمكن أن يوجد حل على الإطلاق لمشكلة الشر . واذا ما أخذنا بهذا الافتراض فسوف يكون من المستحيل أن تفسر الجهد الأخلاقى تفسيراً مقنعاً . ولقد أثار « بليينبرج » Blyenbergh هذه المشكلة وناقشها فى مراسلاته مع « اسبنوزا » (٢) وذهب الى أن الله هو الذى يحدد الخير والشر على السواء ، وبالتالي فهو اما أنه يعرف ما سيحدث واما أن يكون غير كامل . ولقد أجاب اسبنوزا فى رده على « بليينبرج » محاولاً أن يفسر الشر بأنه ليس شيئاً ايجابياً ، فما نسميه شراً هو عدم privation لحالة أكثر كمالاً بالنسبة لفهمنا لا بالنسبة لفهم الله . فالشر لا يوجد الا للإنسان الذى لا يكون العدم عنده هو نفسه السلب ، لكنه لا يوجد بالنسبة لله الذى عنده العدم البشرى human privation هو السلب . العدم بالنسبة لله ليس فعل الحرمان depriving لكنه نقص بسيط ، أو سلب . ونحن نستنبط من تعريفات عامة - فنحن مثلاً تقدم للإنسان تعريفاً عاماً ، ثم نحكم على كل فرد وفقاً لهذا التعريف ، لكن الله لا يتصور الأشياء تصوراً تجريدياً ولا يضع تعريفات عامة يحكم على أساسها بأن هذا الفرد خير وذاك شرير . وما هو غير الهى يعبر عن طبيعة الله مثل ما هو الهى لكنهما لا يتساويان بذلك ، لأن الأخير سوف

(١) جيمس وورد : « عالم الغايات » ص ٢٧١ - ٢٧٢ .

(٢) قارن مراسلات اسبنوزا ترجمة أ. ولف A. Wolfe .

يستمتع بغبطة الخير فيما لن يستمتع بها الأول . والشخص الأعمى ينظر إليه على أنه محروم من البصر اذا ما قورن بغيره من الناس ، أما من وجهة النظر الالهية فهو ليس محروما من البصر أكثر مما يحرم منها الحجر . وحين أمر الله آدم ألا يلمس الثمرة المحرمة ، كشف عن نتائج العمل لجعل معرفته - لا ارادته - أكثر كمالا ، فهو لكى يجعل ارادته أكثر كمالا فقد كان عليه بالمثل أن يمنح الدائرة خصائص الكرة sphere

ومع ذلك فان المشكلات التى أثارها « بلينبرج » لم تجد لها حلا ، ونحن هنا معنيون بالجهد الأخلاقى ، فاذا كان من المستحيل أن أجعل ارادتى أكثر كمالا فسوف يصبح الجهد الأخلاقى عقيما مجدبا . ومن التناقض أن نقول ان الله أمرنا أن نفعل كذا وكذا لكنه مع ذلك لم يمنحنا ماهية تناسب هذه الأفعال التى يأمرنا بفعلها .

والواقع أن مثل هذا التصور للعالم الذى يقول به اسبنوزا ، سوف يؤدى بنا الى الاحراج المنطقى dilemma الذى أشار اليه « وليم جيمس » بصدد حكم الندم judgement of regret أو الأسف الذى يصدره الفاعل بعد اقترافه لما قد نعتبره شرا : «فحكم الأسف أو الندم يحكم على القتل بأنه شئ قبيح ، وحين نقول عن شئ ما انه قبيح فان ذلك يعنى أن هذا الشئ ينبغى ألا يكون ، وأن شيئا آخر ينبغى أن يحل محله . والمذهب الجبرى بانكاره أن شيئا آخر كان يمكن أن يقع بدلا من الفعل الذى حدث - فانه يحدد العالم بأنه المكان الذى يستحيل أن يوجد فيه ما ينبغى أن يكون . وبعبارة أخرى يعتبر العالم أشبه ما يكون بكائن عضوى أصيب تركيبه بفساد لا يمكن علاجه أو بخلل لا يمكن اصلاحه ... والمذهب الجبرى يؤدى بنا الى القول بأن أحكامنا من الأسف أو الندم خاطئة لأنها متشائمة حيث انها تتضمن أن ما هو مستحيل ينبغى مع ذلك أن يوجد . لكن

ما الذى نقوله حول أحكام الأسف ذاتها .. ؟ اذا كانت خاطئة فكان ينبغي أن تحل محلها أحكام أخرى ، لكن لاشئ يمكن أن يحل محلها لأن الضرورة اقتضت وجودها . وهكذا يبقى العالم كما كان من قبل أعنى مكانا يستحيل فيه وجود ما ينبغي أن يكون » (١)

٣١ - ولقد وجد « وليم جيمس » (٢) فى دفاعه عن الحرية البشرية أنه ليس ثمة تناقض بين علم الله السابق وبين الحرية البشرية طالما سلمنا معه بأن الممكنات هى زيادة للموجودات الفعلية . فالله يعلم منذ الأزل جميع البدائل الممكنة فى كل موقف وهو مستعد لمواجهة البديل الذى على وشك أن يوجد نتيجة للحرية البشرية بتلك الطريقة التى لا بد أن تؤدى بالكل الى الغاية المرسومة أو النهاية السليمة . وهو يوضح لنا ما يقصده بمثال لرجلين يلعبان أمام رقعة شطرنج أحدهما لاعب مبتدىء والآخر خبير تماما فى هذه اللعبة . واللاعب الماهر يريد أن يغلب ، وعلى الرغم من أنه لا يستطيع أن يتنبأ بدقة بما سيقدم عليه اللاعب المبتدىء فى كل حركة فانه مع ذلك يعرف جميع الحركات الممكنة فى كل موقف فعلى فى مجرى سير اللعبة ، ويعرف مقدما كيف يواجه كل حركة من هذه الحركات ويقابلها بحركة منه تقوده الى الاتجاه الذى يجعله فى النهاية ينتصر على خصمه . والآن دعنا نفترض أن اللاعب المبتدىء هو الفاعل البشرى المتناهى ، واللاعب الخبير الماهر هو الله اللامتناهى . ولقد كان الله ينوى منذ الأزل أن يخلق العالم ويقوده نحو غاية معينة . لكنه لم يقرر منذ البداية كل الخطوات المؤدية الى هذه الغاية . ولا بد أن تكون هناك فى نقاط متنوعة من مجرى التطور امكانيات كثيرة أى أكثر من امكان واحد ، وأيا ما كان الامكان الذى يتحول الى حقيقة واقعية فان الله

(١) وليم جيمس : « ارادة الاعتقاد » « الاحراج المنطقى للمذهب الجبرى »

ص ١٦١ - ١٦٣ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٨٠ - ١٨١ .

يعرف ما الذى ينبغى عليه أن يفعله عند التشعب التالى حتى يحفظ الأشياء من أن تحيد عن النتيجة النهائية التى رسمها للعالم. وهذه الفكرة لا بد أن تترك الموجودات البشرية الفاعلة حرة فى أن تسلك عند كل نقطة خطأ ممكنا من الفعل الذى نختاره ، كما أنها لا بد أن تسمح فى نفس الوقت بالعلم الالهى السابق للمكنات اللامتناهية وبالطريقة التى يواجه بها المواقف الفعلية . وهكذا فإن الخالق ليس من الضرورى أن يعرف تفاصيل جميع الوقائع الفعلية حتى تقع بالفعل ، ومعرفة الله بالعالم لا بد أن تكون فى أى وقت معرفة بالوقائع من ناحية وبالممكنات من ناحية أخرى ، تماما كما هو الشأن فى معرفة الانسان فى أية لحظة .

ويمكن الاعتراض على هذه الوجهة من النظر بالقول بأن الله حين يواجه موقفا فعليا بحركة مناسبة تجعل تحقيق الغاية مؤكدا ، فانه لا بد له أن يقود العالم كله الى مجرى معين يتطلبه هذا الموقف . لكن بقية العالم — أعنى بقية العالم بغض النظر عن الفاعل الذى قبل فعله على هذا النحو بالحركة الالهية — يشمل موجودات بشرية فاعلة أخرى لها ارادة . ويمكن أن يحدث أنه فى نفس الوقت الذى يرتب فيه الله لمقابلة الموقف المنبثق بحركة مناسبة — فى نفس هذا الوقت يختار انسان آخر لفعله بديلا لا يتفق مع الترتيب الالهى . فى هذه الحالة: أما أن يستمر الله فى ترتيبه وبذلك يحرم هذا الشخص الأخير من حريته، واما أن يترك حرية هذا الشخص كما هى ويظل هو نفسه عاجزا عن مواجهة واحباط فعل الفاعل الأول .

٣٢ — خذ ما شئت من محاولات لحل مشكلة العلاقة بين العلم الالهى الكلى والحرية البشرية ، وسوف تجد — يقينا — أنها محاولات فاشلة والسبب ببساطة انها تحاول ما هو مستحيل استحالة أولية *a priori* ومصدر المغالطة يكمن فى الافتراض الذى يناقض نفسه والذى يقول ان العالم هو فى آن واحد واقعة تامة وفعل متطور،

فى حىن أن افترض أحدهما لابد أن يعنى - بالضرورة - انكار الآخر ، فاذا كان المطلق حقيقة واقعة فلا بد أن يكون النسبى وهما والعكس صحيح أيضا . فلو كان « وجود Becoming » فلا بد ألا يكون « صيرورة Being » واذا كان « صيرورة » فلا يمكن أن يكون « وجود » .

حقا ان كثيرا من عظماء الفلاسفة قد أخذوا بالاعتقاد القائل بأن الوجود أسمى من الصيرورة ، وأن الثبات أعلى من التغير . ولا بد أن يكون الواقع reality عند هؤلاء الفلاسفة : الواحد الذى لا يتغير ولهذا أعلنوا أن الصيرورة غير حقيقية ، وهى وهم ، فالعقل لا بد له أن يبحث وراء الصيرورة عن الواقع الحقيقى الثابت الذى يتحدى التغير فتلك هى الحقيقة ، وهذه الحقيقة هى الصورة أو الماهية أو التصور أو الفكرة .

غير أن وجهة النظر التى يأخذ بها هذا البحث هى أن أى تصور للحقيقة الثابتة ليس الا تجريدا يقوم به العقل البشرى ، فالواقعية Fact هى دائما فى صيرورة ، ودائما فى تغير بمعنى الخلق المتصل لشيء جديد ، وهذا يصدق فى آن واحد على العالم وعلى أفراد الموجودات الحية . والفكرة الرياضية عن اللامتناهى فى الصفر infinitesimal تزيل مفارقة أن يكون الشيء هو نفسه ومع ذلك فهو آخذ فى النمو والتحول الى شيء آخر، مفارقة الهوية التى لا يمكن أن تبقى الا من حيث محافظتها على التغير . وأى تصور لواقع ثابت هو تصوير سيئ للمجرى المتغير الحقيقى للطبيعة والحياة . فالوجود الحى هو فى حركة متصلة ، ومحاولة فهم الحياة عن طريق التصورات يعنى ايقاف هذه الحركة ، وهناك حقيقة فى الملاحظة التى تقول اننا نعيش المستقبل وتفهم الماضى . والتصورات الثابتة بوصفها آراء قيلت

بعد أن تمت الواقعة هي تصورات تراجعية وارتدادية
retrospective and post mortem

والمفارقة التي يتضمنها الافتراض القائل بأن هناك علما سابقا
بالمستقبل وان هناك - في نفس الوقت - جادة حقيقية تخلق في
المستقبل يمكن فقط أن تزول لو أننا قطعنا الأطراف غير الحقيقية
لكليهما ، بحيث نبقى فقط على الأطراف الحقيقية فيهما . والأطراف غير
الحقيقية فيهما هي الكمال الذي لا يمكن أن يتغير ، الوجود المطلق
الأبدى الذي يشمل الماضي والحاضر والمستقبل جميعا . فإذا كان
المطلق واقعة حقيقية فلا بد أن يكتفى بذاته self-sufficient أي أنه اذا
كان واقعة فهو لا يمكن أن يتطور ولا أن يعمل .

والكون الذي نعيش فيه ليس كاملا ، وبسبب عناصر النقص
ذاتها يستمر في عملية خلق صور جديدة لكي يتحرك نحو الكمال .
فالوجود الكامل هو في حالة تكوين ولا يمكن أن يكون مصنوعا أو
معدا أبدا ، وعملية تكوينه تتجلى في الابتكار الخلاق لأفراد
الموجودات الحية .

اننا نعيش في عالم الأفعال والمعاناة ، في عالم النجاح والفشل ،
في عالم الحب والكراهية ، عالم الحاجات والرغبات والآمال . أما اذا
نظرنا الى العالم على أنه مطلق فلن يوجد فيه شيء من هذا القبيل ، لأن
هذه الأمور جميعا تنتمي الى العالم النسبي حيث توجد خبراتنا
وتجاربنا المتناهية . نحن نعيش في عالم لا يوجد فيه شيء ساكن بحيث
لا يكون له تاريخ ، في حين أن العالم لو كان مطلقا فلا بد أن يكون
بلا زمان وبلا أي تاريخ : « حيث يأخذني المطلق .. أظهر مع كل شيء
آخر في مجال معرفته الكاملة ، وكلما أخذت نفسي ، أظهر بدون معظم
الأشياء الأخرى في مجال جهلي النسبي . والاختلافات العملية تأتي من
معرفته (أي معرفة المطلق) ومن جهلي : فالجهل يفرخ لي : الخطأ ،

والتعجب ، وسوء الطالع ، والألم ، فأعانى من هذه النتائج ، والمطلق يعرف بالطبع هذه الأشياء لأنه يعرفنى ويعرف آلامى ، لكنه هو نفسه لا يتألم . وهو لا يمكن أن يكون جاهلا ، لأن معرفته بكل سؤال تسير متأنية مع معرفته بكل جواب . وهو لا يمكن أن يكون صبورا لأنه لا ينتظر شيئا ، فكل شيء موجود لديه دفعة واحدة . وهو لا يمكن أن يندهش كما أنه لا يمكن أن يكون مذنبا . ولا يمكن أن يقال عليه صفة ترتبط بالتالى لأنه كلى الحضور وهو ما هو عليه على الدوام » (١).

حين نتحقق من أن المفارقة فى مشكلة العلاقة بين العالم الالهى الشامل والحرية البشرية تنشأ من القول بأن مثل هذا الافتراض المركب فرض مستحيل ، وحين نتحقق من أن هذه المفارقة لا يمكن أن تزول الا بأن ننكر واحدا من اثنين : اما المطلق الذى يشمل كل شيء ، واما العالم النسبى المتغير الذى نعيش فيه — اذا تحققنا من هذا كله بدا الاختيار واضحا : « المادة أم الذهن ، لقد ظهر الواقع أمامنا كضرورة دائمة . وهو يصنع نفسه أو لا يصنع نفسه ، لكنه ليس شيئا معدا على الاطلاق » (٢) .

٣٣ — يتضح من ذلك أن حرية الجبر الذاتى التى نسبها للانسان لا تشمل كل ما يتعلق بوجوده وسلوكه ، فمن الطبيعى ألا نتحدث عن وجوده الذى بدونه لا يمكن أن يكون لا حرا ولا مجبرا ، لأن أية صفة تنسب اليه لابد أن يسبقها التسليم بأن الانسان موجود فوجوده شرط سابق لحرية ، وعلى ذلك فالقول بأن وجوده واقعة معطاة لا يمكن أن يتخذ كدليل ضد حرية .

يجمل بنا هنا أن نلاحظ أن حركات الجسم البشرى يمكن أن تنقسم الى فئتين نطلق عليهما على التوالى : « الحركات الآلية »

(١) وليم جيمس : « كون متعدد » ص ٣٩ .

(٢) هـ . برجسون : « التطور الخالق » ترجمة آرثر ميتشل ص ٢٨٧ .

و « الحركات الحيوية » . والأولى يمثلها حركة رجل يسقط من صخرة نائمة على شاطئ البحر فيهوى في الماء ، فلتفسير سقوطه هذا لا يلزمنا أن نفترض أن الرجل كائن حي لأنه يسقط بفعل الجاذبية كما يسقط الحجر ، أما حين يصعد الرجل قمة الجبل فانه عندئذ يفعل ما لا يستطيع أن تفعله مادة ميتة تشبهه شكلا وحجما فهذه اذن حركة حيوية (١) . ومن المسلم به أن جميع حركات الجسم البشري لا ترتبط بهذا الجسم الا من حيث ما تلعبه طبيعة أى جسم مادي آخر فى تحديد سلسلة الحوادث التى يتعرض لها . ومن ناحية أخرى فان جميع الظواهر « الحيوية » للجسم البشري التى يهتم بها عالم الكيمياء أو الحياة أو وظائف الأعضاء تحددها طبيعة الكائن الحى بأوسع معنى لهذه الكلمة بمعنى أن أى كائن حي مكون على نحو يجعله يعمل بطريقة مناسبة فى جميع الظروف المختلفة ، خذ مثلا فعل الوقوف « تجد أننا حين نقف تكون هناك بشائر خفيفة متصلة للسقوط نحو هذا الجانب أو ذاك ، وهذه الترنحات تكون باستمرار خاطفة ومصححة .. لكن ذلك كله يحدث دون أن ندركه أو أن تكون لدينا فكرة عنه، فجسمنا يوازن نفسه دون أن يشعر وجودنا بذلك ، ودون أن يكون لعقلنا دور ما » (٢) . غير أن هذه الأفعال تشير - فيما يبدو - الى حرية الحياة بصفة عامة لا الى حرية الفرد اللهم الا من حيث اعتبار هذا الفرد ممثلا للحياة . ولقد كان للحياة خلال مجرى التطور تركيبات عضوية لصور جزئية خاصة خلقتها لتعمل على نحو معين . ولقد كانت الحياة حرة فى تطورها الخالق .

يبقى أمامنا بعد ذلك الجانب السيكلوجى ، وفى هذا الجانب نجد أن الأفعال الارادية هى وحدها الأفعال الحرة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وانك لتجد من الجبريين أنفسهم من يسلم بأن الموجودات

(١) ب . رسل : « موجز للفلسفة » الطبعة الأولى ص ٢٨ - ٢٩ .

(٢) مس . شرنجتون : « طبيعة الانسان » ص ١٧٥ .

البشرية هي الاستثناء الوحيد للمبدأ الجبرى الذى يسود جميع المجالات وأن خصائص الارادة هي وحدها المستثناة .

وعملية الارادة تبدأ من الانتباه الى فكرة معينة عن تغير ما وتنتهى بالتحقق الكامل لهذه الفكرة ، واذا نقص شيء ما فى هذه العملية المتكاملة فانها لاتسمى ارادة ، لكن اذا ما تمت العملية وتحقق التغير فلا بد أن تكون حرة على الأقل بالمعنى السلبى للحرية الذى يعنى انعدام القهر الخارجى . والواقع أن عبارة « الارادة المجبرة an impeded will » عبارة متناقضة لأن الارادة لاتكون كذلك الا اذا تمت العملية حتى نهايتها . وكما لاحظ « تيلور A.E. Taylor » بحق فان كلمتى « الحرية » و « الارادة » ليستا الا الاسم السلبى والاسم الايجابى لخاصية واحدة هي خاصية الفعل الذى تحقق به أغراضنا الخارجية فى عالم الواقع . فأنا « أريد » حين يكون سلوكى الخارجى معبرا عن ذاتى وفى هذه الحالة نفسها أكون حرا . ومن هنا كانت الارادة والحرية شيئا واحدا ، لأن الارادة التى نقول عنها انها « ليست حرة » لابد أن تكون ارادة لاتترجم هدفى الخاص الى عالم الواقع ، وبالتالي فهى ليست ارادة على الاطلاق . ومن ثم فالسؤال : هل نحن أحرار .. ؟ يمكن أن يكون أكثر وضوحا لو وضع فى صيغة مساوية فقلنا : هل أردنا شيئا فقط . ؟ واذا ما وضع السؤال على هذا النحو فسوف تتولى التجربة والخبرة الاجابة عنه اجابة مباشرة . اذ لا شك أنه كانت لدينا أغراض معينة فى حياتنا ، ولا شك أيضا أننا ترجمنا هذه الأغراض الى سلوك ، ومن هنا فان الحرية - يقينا ... واقعة من وقائع الخبرة المباشرة (١) .

اذا ما أراد شخص ما على الاطلاق فان ارادته لابد أن تكون

(١) ١٠ ١٠ تيلور A.E. Taylor « أركان الميتافيزيقا » الطبعة الاولى ص ٣٦٥ .

حرّة ، لأن الارادة هي التحقق الفعلى لفكرة تغير يراد اظهاره الى الوجود ، وحين تتحقق الفكرة بالفعل فلا معنى لقولنا انها كانت معاقة أو ليست حرة . لكن الحرية - من ناحية أخرى - التي ننسبها هنا للفاعل ليست هي الحرية التي تعنى انعدام القانون أو الخضوع للعشوائية ، بل هي حرية الجبر الذاتى التي تربط الفعل المراد بسببه . وشخصية الفاعل هي السبب الضرورى - وان لم تكن السبب الكافى - للفعل المراد . وبعبارة أخرى : الفعل المراد هو كما سبق أن ذكرنا النتيجة الممكنة - لا الضرورية - لشخصية الفاعل ، ومن ثم لحرية الفاعل . والشخصية ليست نتاجا تاما وكاملا وليست تصورا مجردا يمكن أن تكون طبيعته محددة مرة واحدة وإلى الأبد ، لكنها شىء حى متزايد ، وخبرة اللحظة الحاضرة تضيف شيئا جديدا للخبرة الماضية ، وبإضافتها يصبح الكل مختلفا عما كان وعما اعتاد أن يكون : نحن أحرار حين تنبع أفعالنا من شخصيتنا بأسرها . حين تعبر هذه الأفعال عن تلك الشخصية بحيث يكون بينهما تشابه لا حد له ، وهو التشابه الذى نجده أحيانا بين الفنان ونتاجه . ولا يهم أن يقال بعد ذلك اننا عندئذ نستسلم للأثر القوى الشامل لشخصيتنا : لأن شخصيتنا فى النهاية هي نحن .. » (١) .

(١) هـ . برجستون : « الزمان والارادة الحرة » ترجمة بـل . بوجسون ، ص ١٧٢ .

مراجع البحث

مراجع البحث

١ - الكتب

- 1) **Aristotle — The Nicomachean Ethics**, English Translation by F.H. Peters, 15th ed., (Kegan Paul).
- 2) ——— **The Metaphysics**, English Translation by Hugh Tredennick, Williams Heinemann, The Loeb Classical Library).
- 3) ——— **On The Soul**, English Translation by W. S. Hett. (William Heinemann, The Loeb Classical Library).
- 4) **Aveling, F. - Personality and Will**, (Camb. Univ. Press, The Contemporary library of Psychology), 1931.
- 5) **Bain, A. - Emotions and the Will**, 2 vols., 2nd ed., (Congmans, Green and Co.), 1865.
- 6) ——— : **Mental and Moral Sciences**, (Congmans, Green, Co.), 1868.
- 7) **Bradley, F. H. — The principles of Logic**, 2 Vols. 2nd ed., (Oxford University Press), 1928.
- 8) ——— **Appearance and Reality**, 2nd ed., (The Clarendon Press), 1928.
- 9) ——— **Ethical Studies**, 2nd ed., (The Clarendon Press), 1927.
- 10) ——— **Collected Essays**, 2 Vols., (The Clarendon Press), 1935.
- 11) **Bergson, H. — Time and Free Will**, English Translations by F.L. Pogson, (Swan Sonnenschein and Co.), 1910
- 12) ——— **Creative Evolution**, English Translation by Arthur Mitchell, (Macmillan and Co.), 1911.
- 13) ——— **Mind-Energy** English Translation by H.W. Carr.
- 14) **Bosanquet, B. — The principle of Individuality and Value** (Macmillan and Co.), 1919 (The Gifford lectures for 1911).
- 15) **Broad, C.D. The Mind and its Place in Nature**, Kegan Paul, International Library of Psych., Philos., and Scientific Method), 1925).
- 16) ——— **Five Types of Ethical Theory**, (Int. Lib. of Psych. Philos., and Scientific Method), 1930.
- 17) **Caird, E. — The Critical Philosophy of Kant**, Vol. 2., 2nd ed., (James Maclehose and Sons), 1909.
- 18) **Caird, J. — Spinoza**, (Blackwood, Philosophical Classics For English Readers), 1888.
- 19) **Carr, H.W. — Cogitans Cogitata**, (Favil Press), 1930.
- 20) ——— **The Philosophy of Change**, (Macmillan and Co.), 1914.
- 21) ——— **The Free Will Problem**, (Bennis Sixpenny Library, No. 29). 1928.
- 22) **Dewey, J. — Psychology**, 3rd ed. 1894.
- 23) **Dingle, H. — Through Science to Philosophy**, (The Clarendon Press). 1937
- 24) **Ewing, A.C. — Idealism, A Critical Servey**, (Methuen and Co.), 1934.
- 25) **Gentile, G. — The Theory of Mind as Pure Act**, English Translation by H.W. Carr, (Macmillan and Co.), 1922.
- 26) **Hallett, H.F. — Aeternitas**, (The Clarendon Press), 1930.
- 27) **Hamilton, W. — Lectures on Metaphysics and Logic**, edited by H.L. Mansel.

- 28) **Hume, David** — **A Treatise of Human Nature**, edited by Selby-Bigg, (The Clarendon Press), 1896.
- 29) **Huley, T.H.** — **Collected Essays**, (Macmillan, The Eversley Series), Vol. I, 1912.
- 30) **James, W.** **The Will to Believe** (Congmans, Green and Co.), 1931.
- 31) ——— **Principles of Psychology**. 2 Vols., 1st. ed. (Macmillan), 1890.
- 32) ——— **A Pluralistic Universe**, (Longmans, Hibbert Lectures at Manchester College), 1909.
1912.
- 33) ——— **Essays Radical Empiricism**, edited by R.B. Penny, (Longmans),
- 34) **Jevons, W.S.** — **The Principles of Science**, (Macmillan and Co.), 1924 ed.
- 35) **Joachim, H.H.** : **The Nature of Truth** (Frowde), 1906.
- 36) ——— **A Study of The Ethies of Spinoza** (The Clarendon Press), 1901.
- 37) **Johnson, W.E.** **Logic**, 3 Vols. (Camb. at the Univ. Press) 1940.
- 38) **Kant** : **Critique of Pure Reason**, Eng. Translation by F. Max Muller, 2nd ed. (Macmillan and Co.) 1922.
- 39) **Laird, J.** — **Problems of the Self**, (Macmillans and Co.), 1917.
- 40) **Leibniz** : **The Monadology** etc. Eng. Translation with Introduction and Notes by Robert Latta, (The Clarendom Press) 1898.
- 41) ——— **Discourse on Metaphysics**, Correspondence with Arnould and **Monadology** Eng., Translation by G. Montgomery, (Philosophical classics Lib.) 1937.
- 42) **Locke, John** — **Essay Concerning Human Understanding** edited by A.C. Fraser (Blackwood, Philos. Classics), 1894 Another edition by Lock Ward and Co.
- 43) **Mackenzie, J.S.** : **A Manual of Ethics**, 3rd ed. (Univ. Correspondence College Press), 1897.
- 44) **Maxwell, J.C.** **Theory of Heat**, (Congmans), 1894.
- 45) **Mc Dougall, W.** **An Introduction to Social Psychology** 25th ed., (Methuen and Co.), 1943.
- 46) **Mill, J.S.** — **A System of Logic** 2 vols, 6th ed., (Congmans), 1865.
- 47) ——— : **Examination of Sir Hamilton's Philosophy**, (Longmans), 1865.
- 48) **Moore, G.E.** **Philosophical Studies**, (Kegan Paul Int. lib. of Psych., Philos. and Scientific Method) 1922.
- 49) **Morgan, C.L.** **Emergent Evolution**, (Williams and Norgate,) 1927.
- 50) ——— : **life, Mind and Spirit** (Williams and Norgate) the Gifford lectures for 1923) 1926
- 51) **Plato** : **Phaedo**, Engl. translation by Harold North Fowler (William Heinemann, the loeb. classical library).
- 52) **Pollock, F.** : **Spinoza, His life and Philosophy**, (Kegan Paul) 1880.
- 53) **Pringle-Pattison, S.** — **The Idea of God**, (The Clarendom Press The Gifford lectures for 1912-13), 1917.
- 54) **Rashdall, H.** : **The theory of Good and Evil**, 2. vols (The Clarendon Press) 1907.
- 55) **Richardson, C.A.** : **Spiritual Pluralism and Modern Philosophy**, (Camb, at the Univ. Press). 1919.
- 56) **Ross, W.D.** — **The Right and the Good**, (the Clarendon Press) 1930.
- 57) ——— : **Aristotle**, 3rd. ed. (Methven and Co.) 1937.

- 58) **Russell, B. : Mysticism and Logic** 2nd impression (Longmans) 1918.
- 59) ——— **An Outline of Philosophy**, (Allen and Unwin) 1927
- 60) ——— **Philosophical Essays**, 1918
- 61) ——— **The Analysis of Mind** (Allen and Unwin lib. of Philosophy). 1921
- 62) ——— **A Critical Exposition of the philosophy of Leibniz** (Camb. at the Univ. Press) 1900.
- 63) **Sherrington, C. — Man On his Nature** (Camb. at the Univ. Press), 1946. (the Gifford lectures for 1937-38).
- 64) **Sidgwick, H. : The Methods of Ethics**, 3rd ed., (Macmillan and Co.), 1884
- 65) **Spinoza : Ethics**, Eng. Translation by W. Hale White, 1930.
- 66) ——— **Correspondence**, Eng. Trans. by A Wolf (Allen and Union) 1927.
- 67) **Stallknecht, N.P. — Bergson's Idea of Creation** (A. Ph. D. Dissertation presented to Princeton Univ.), 1930.
- 68) **Stout, G.F. : Manual of Psychology**, 3rd ed (The Univ. tutorial Series), 1913.
- 69) **Sully, J. — Outlines of Psychology** (Longmans, Green and Co.), 1884.
- 70) **Taylor, A.E. : Elements of Metaphysics** 8th ed., (Methuen and Co.), 1927.
- 71) ——— : **Plato, the Man and his Work**, 4th ed (Methuen and Co.), 1937.
- 72) **Ward, J. — Naturalism and Agnosticism** 2vols 2nd ed. (Adam and Charles Black), 1899.
- 73) ——— **The Realm of Ends**, 3rd. ed., (Camb. at the Univ. Press, the Gifford lectures for 1907-10), 1920.
- 74) ——— **Psychological Principles** (Cam. Univ. Press). 1918.
- 75) **Whitehead, A.N. Process and Reality**, (Macmillan, the Gifford Lectures for 1927-8) 1929.
- 76) **Woodworth, R.S. : Psychology**, 15th ed. (Methuen and Co.) 1944
- 77) ——— **Contemporary Schools of Psychology**, (Methuen) 1931

ب - النوريات

I — MIND

- * **Bradley, F.H. — Is there any Special Activity of Attention?** «O.S., xi. No. 43, 1886.
- * ——— «On Pleasure, Pain, Desire, and Volition» O.S., xiii, No. 49, 1888.
- * ——— «On Active Attention» N.S., xi, No. 41, 1902.
- «The Definition of the Will (I)» «N.S., XI, No. 44, 1902.
- * ——— «The Definition of the Will (II)» N.S. xii No. 46, 1903.
- * ——— «The Definition of the Will (III)» N.S. xiii No. 49, 1904.
- * **Shand, A.F. «A Study of Involuntary Action»**, N.S. iv. No. 16, 1895
Ward, J. » Mr. F. H. Bradley's Analysis of Mind» O.S. xii No. 48, 1887.
- * ——— : «Attention and the Field of Consciousness». O.S. xii, No. 45. 1887.

2 — Hibbert Journal

* Poynting, J.H. «Psychical Law and Life» Vol. i, 1903.

3 — Journal of Philosophical Studies

* Michael Kaye — «the Possibility of Man's Freedom,» 1927.

4 — Philosophical Review

* Cunningham, G. Watts .. «Bergson's Conception of Duration» Vol. xxiii.
1914

5 - Proceedings of the Aristotelian Society

Carr, H. Wildon, «the Moment of Experience» 1915-16

6 - The Aristotelian Society Supplementary Volumes

Symposium: «Indeterminary and Indeterminism» Vol. x, 1913.

By: C. D. Broad

A.S. Eddington

R. B. Braithwaite

Symposium: «What is Action?» Vol. xvii, 1938.

By: Prof. John Macmurray.

Dr. A.C. Ewing.

Prof. O.S. Franks.

7 - University of California Publications in Philosophy

Paul Marhenke, the Constituents of the Mind» Vol. 19.

Loeuvenberg, J. «The Discernment of Mind» Vol. 19.

Lenzen, V.F. «Mind in observation,» Vol. 19.

8 .. Psychological Review

Calkins, M. W. — «Fact and Inference» in Raymond
wheeler's Doctrine of Will and Self-Activity,» 1921.

Thurstone, L.L. «The Stimulus Response Fallacy
in Psychology.» 1923

9 .. The British Journal of Psychology

Aveling, F. «The Psychology of Conation and Volition», 1926

10 .. Encyclopaedia Britannica (1945)

Wolf, A. — Art. «Attention».

فهرس

الصفحة	الموضوع
٣	كلمة تقديم
٧	مقدمة
٢١	مقدمة
٢٥	الفصل الأول : النفس
٩١	الفصل الثاني : نشاط الذات
١٢٧	الفصل الثالث : الارادة
١٥٩	الفصل الرابع : المذهب الجبرى « التحدد »
١٨٣	الفصل الخامس : المذهب الجبرى « السببية »
٢٣٥	الفصل السادس : المذهب الجبرى « امكان التنبؤ »
٢٤٧	الفصل السابع : الجبر الذاتى
٢٩٥	مراجع البحث

Bibliotheca Alexandrina



0528215

طابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

المنف. ٩٠ قرشاً